İBN HALDUN VE ULUSLARARASI SİYASET SOSYOLOJİSİ

Seyfi Say

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN YAŞAMI VE ÇAĞI
İbn Haldun'un Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri
İbn Haldun'un Yaşadığı Dönem

İKİNCİ BÖLÜM
ULUSLARARASI SİSTEM, DEVLET VE TOPLUM
Siyasal Otoriteyi Kuran Toplumsal Etkenler
Devletin Kökeni ve Uluslararası İlişkiler
Toplumsal Yapı ve Siyasal Örgütlenme İlişkisi
Bedevî Toplum
Şehir Toplumu
Doğal Koşullar, Üretim Tarzı ve Sosyo-Politik Yaşam
Uluslararası İletişim, Kamuoyu ve Siyasal Propaganda
Çatışma ve Savaş
Sosyal Darwinizm, Evrim ve İbn Haldun
Medeniyetler Arası Kültürel Etkileşim

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ULUSLARARASI SİYASETİN TOPLUMSAL DİNAMİĞİ: ASABİYET
Asabiyetin İşlevi
Devletin Kurucu Unsuru
Asabiyet ve "Toplumsal Sözleşme"

Asabiyet ve İdeoloji

Asabiyet ve Siyasal İdeoloji Olarak Din

Asabiyetin Çağdaş Görünümleri

Asabiyet, Siyasal Kültür ve Siyasal Toplumsallaşma İlişkisi

Asabiyetteki Çözülme: Siyasî Yabancılaşma ve Depolitizasyon

Asabiyetin Kısmî Alternatifi: Bürokratik Örgütlenme

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİYASAL REJİMLER, TOPLUMSAL YAPI VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Siyasal Rejim Tipleri: "Üç Tarz-ı Siyaset"

Aklî/Akılcı Siyaset

Dinî Siyaset

Medenî Siyaset Ütopyası

Toplumsal Yapı ve Yönetim Biçimleri

Reislik: Kabile Toplumunun Siyasal Düzeni

Hükümdarlık (Mülk): Devlet-Toplum Gerilimi

Hilafet

Hukuk Devleti ve Polis Devleti

Otorite ve Meşruiyet Tipleri

BEŞİNCİ BÖLÜM

ULUSLARARASI SİYASAL DEĞİŞİMİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

Çevrimsel/Döngüsel Tarih Felsefeleri ve İbn Haldun

Devletin Yapısal Dönüşümü

Devletin Tavırları (Yapısal Dönemleri) Teorisi

Devletin Tavırlarının Karakteristik Özellikleri

Devletteki Bölünme ve Parçalanmanın Dinamikleri

Toplumsal Çözülme ve Devletin Yıkılışı

Kuşaklar Teorisi ve Devletin Ömrü

Tavırlar Teorisi ve Tarihin Sosyo-politik Anlamı

"Tarihin Sonu" Tezi

İlerlemeci/Doğrusal Tarih Anlayışı

Çevrimsel Tarih Anlayışı ve Tavırlar Teorisi
Tavırlar Teorisine Yöneltilen Eleştiriler
Olgularla Çelişme İddiası
Organizmacılık (Uzviyetçilik) Suçlaması
Fatalizm (Kadercilik) ve Karamsarlık İthamı

SONUÇ

BİBLİYOGRAFYA

İNDEKS

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri.
A.g.e.	Adı geçen eser.
A.Ü.	Ankara Üniversitesi
A.y.	Aynı yer.
b.	Baskı, basım.
bkz.	Bakınız.
C.	Cilt.
çev.	Çeviren.
der.	Derleyen
DİA	*TDV İslâm Ansiklopedisi,* I-XXXIX, İstanbul: İSAM, 1988-2011.
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı.
Ed.	Editör; edisyon (*edition*).
Fak.	Fakültesi.
H.	Hicrî.
Hz.	Hazreti.
haz.	Hazırlayan.
IMF	International Monetary Fund **(**Uluslararası Para Fonu).
Inc.	Incorporated (Anonim şirket).
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
İ. Ü.	İstanbul Üniversitesi.
Ltd.	Limited.
M.	Milâdî.
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı.
M. Ö.	Mîlat'tan önce.
M. S.	Mîlat'tan sonra.

***Mukaddime*/Âtıf Ef.**	İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Âtıf Efendi Bölümü, No. 1936.
***Mukaddime*/Dursun**	İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Y., 1977-1989.
***Mukaddime*/Kendir**	İbn Haldun, *Mukaddime*, Halil Kendir (çev.), İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004.
***Mukaddime*/Pîrîzâde**	İbn Haldun, *Mukaddime - Osmanlı Tercümesi*, I-III, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım ve diğerleri, İstanbul: Klasik Y., 2008.
***Mukaddime*/Rosenthal**	Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, I-III, çev. Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
***Mukaddime*/Şeddâdî**	*el-Mukaddimetu*, I-III, thk. Abdüsselam Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beyzâ: Beytu'l-funûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005.
***Mukaddime*/Ugan**	*Mukaddime*, I-III, çev. Zâkir Kadiri Ugan, 3. b., İstanbul: MEB Y., 1991.
***Mukaddime*/Uludağ**	İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev. Süleyman Uludağ, 6. b., İstanbul: Dergâh Y., İstanbul, 2009.
***Mukaddime*/Zağbî**	İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, neşr. Ahmed Zağbî, Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 2001.
NATO	North Atlantic Treaty Organization (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü).
neşr.	Neşreden.
n.	Dipnot.
No.	Numara.
ö.	Ölümü / ölüm tarihi.
red.	Redaktör.
S.	Sayı.
s.	Sayfa.

sad.	Sadeleştiren.
SBF	Siyasal Bilgiler Fakültesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı.
thk.	Tahkik eden.
t. y.	Tarih yok.
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu).
Ü.	Üniversitesi.
Vol.	Volume (cilt)
vr.	Varak.
vs.	Vesaire.
yay.	Yayınlayan.
yay. haz.	Yayına hazırlayan.
Y.	Yayınları/Yayınlar/Yayıncılık.
y. y.	(Basıldığı) yer yok.

ÖNSÖZ

Bu çalışmamız, esas itibariyle, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* adıyla kitaplaştırılan doktora tezimiz için araştırmalar yaparken aldığımız notlara dayanmaktadır. Söz konusu tezi hazırlarken, düşünürün görüşlerinin 'uluslararası siyaset sosyolojisi' bağlamında incelenmemesinin bir eksiklik olacağını düşünmüş olmamız, bizi, doktora tezimizi hazırlamanın yanı sıra bu çalışmayı yapmaya yönlendirmiş bulunmaktadır.

Burada ele alınan konuların bir bölümü daha önce Prof. Dr. Ümit Hassan ve Prof. Dr. Oktay Uygun tarafından kısmen akademik araştırma konusu yapılmış olmakla birlikte, söz konusu isimlerin yaptıkları çalışmaların amacımız bakımından iki noktada eksiklik taşıdığını belirtmeliyiz. Birincisi, söz konusu araştırmalar salt 'siyaset bilim' açısından yapılmış durumdadır. Ancak İbn Haldun'un siyasal düşüncelerini sosyolojik bağlamdan ve uluslararası ilişkiler boyutundan soyutlamak doğru bir yaklaşım olmadığı gibi, belki mümkün de değildir. İkincisi, adları anılan yazarların, düşünürün inanç ve düşünce dünyasına, hem bilimsel altyapı hem de 'içerden' bakmayı sağlayacak duygudaşlık anlamında bir ölçüde yabancı oldukları, farklı bir ideolojik perspektifin, yaptıkları değerlendirmelerin arka fonunu teşkil etmiş bulunduğu görülmektedir. Bu durum da, kanaatimizce, söz konusu değerlendirmelerin kimi zaman isabetsiz ve zorlama bir görünüm almasına ve düşünürün anlaşılmasını güçleştiren bir yapıya bürünmesine yol açmış bulunmaktadır.

O nedenle, elinizdeki çalışmanın, özellikle, İbn Haldun incelemelerinin Hassan ve Oktay'ın bıraktığı noktada kalmaması için yapılması gerektiği kanaatine varmış ve bu çabayı sergilemiş bulunuyoruz.

Bununla birlikte, elinizdeki çalışmamızın sadece İbn Haldun'un görüşlerine ve genel olarak İslâm düşüncesine meraklı olanlar için değil, aynı zamanda Uluslararası İlişkiler, siyaset bilim ve sosyoloji alanlarına ilgi duyanlar için de yararlı olacağını, özellikle ikinci gruptakiler için, farklı yaklaşımları tanımak bakımından mütevazı da olsa bir katkı sunacağını umuyoruz.

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, XIV. yüzyılın büyük düşünürü İbn Haldun'un (1332-1406) uluslararası siyaset sosyolojisi disiplininin alanına giren gözlem, tesbit ve tezlerini tartışma konusu yapmaktır. Temel sorunsalımız ya da cevap bulmaya çalıştığımız soru şu şekilde ifade edilebilir: Kurduğunu ya da keşfettiğini düşündüğü "umran ilmi"[1] çerçevesinde siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal yapı ve kurumları açıklamaya çalışmış bulunan İbn Haldun,[2] siyaset olgusunu toplumsal yapı ve kurumlarla olan karşılıklı etkileşimi çerçevesinde uluslararası düzeyde açıklayabilmekte midir? Bu noktada, düşünürün kapsamlı ve "çok değişkenli", bir başka deyişle farklı parametrelerin ve muhtelif boyutların analize dahil edildiği oldukça tutarlı ve anlaşılır bir açıklama modeli geliştirmiş bulunduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.[3] Diğer bir ifadeyle, düşünürün, uluslararası siyaset sosyolojisi alt-disiplini kapsamında

[1] İbn Haldun'un umrandan kastı, genel olarak insan topluluklarının yaşamında ortaya çıkan bütün sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, dinî, askerî, hukukî ve teknolojik yapı, kurum ve uygulamalardır. İnsan topluluklarına özgü bütün faaliyetler, umran ilminin konusuna girer. Bu yüzden düşünür *Mukaddime*'de eğitim ve öğretimden sihir ve falcılığa kadar her konuya temas etmiştir. Bu açıdan umran ilmini beşerî ilimler ya da sosyal bilimler bütünü olarak görmek mümkündür. Bir başka deyişle, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde umran, bugünkü anlamda salt medeniyet ya da uygarlık kavramına indirgenemez. Ayrıca umran, evrensel bir olgudur, mesela bir İslâm medeniyetinden söz edilebilmesine rağmen İslâm umranı bahis konusu olamaz. Umran ilmi, beşer faaliyetlerinin tamamını kapsaması itibariyle, normatif bir karakter de taşımaz. Düşünüre göre, umran ilmi, "es-siyasetü'l-medeniyye" (iyi yönetimin normatif nitelikteki ilkeleri) değildir. Çünkü "es-siyasetü'l-medeniyye", insan türünün korunması ve varlığını sürdürmesi için topluma yüklenen bir yaşam tarzı olarak, bir ev veya şehrin, ahlâk ve hikmetin gereklerine göre idare edilmesidir.

[2] Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Âtıf Efendi Bölümü, No. 1936, vr. 17b; İbn Haldun, *el-Mukaddimetu*, C. 1, haz. Abdüsselam Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beyzâ: Beytu'l-Funûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005, s. 56; İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, neşr. Ahmed Zağbî, Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 2001, s. 69; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 6. b., İstanbul: Dergâh Y., 2009, s. 204; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, C. 1, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004, s. 72; İbn Haldun, *Mukaddime - Osmanlı Tercümesi*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım ve diğerleri, C. 1, İstanbul: Klasik Y., 2008, s. 77-78; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, C. 1, çev. Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1958, s. 78.

[3] İbn Haldun üzerine eser kaleme almış isimlerin bile, düşünürün umran gibi temel kavramlarını yanlış anlayabildikleri görülmektedir. Mesela A. Arslan, İbn Haldun'a göre umran ilminin konusunun "*varlığı mümkün olan*" şeylerden ziyade "*varlığı zorunlu olan*" şeyler olduğunu söylemektedir (Bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997, s. 170). Bundan hareketle de, din ve dinî olayların, umranın tabiatına zorunlu olarak ârız olan şeylerden olmadığını ileri sürmektedir (*A.g.e.*, s. 172). Tam aksine, din ve dinî olaylar da umran ilminin konusuna girmektedir, ancak dinin ve dinî olayların, umran ilmi çerçevesinde, varlığı zorunlu olay ya da olgular olmadıkları görülür. Nasıl insan teki ya da birey din olgusuyla ilgisi bulunmaksızın yaşamını sürdürebilirse, onun hayatını devam ettirebilmesi için din faktörünün varlığı zorunlu değilse, toplumlar için de durum aynıdır. Bununla birlikte, mevcut dinî yapı ve kurumlar, tanımı gereği umran ilminin inceleme alanına dahildir. Bkz. Seyfi Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İstanbul: İlk Harf Y., 2011, s. 284-291.

değerlendirilmesi gereken ayrıntılı ve özgün bir kuram geliştirdiği düşüncesi, bu araştırmanın hipotezi durumundadır.

Böylesi bir çalışmanın en az iki açıdan önemli olduğu söylenebilir: Birincisi, Uluslararası İlişkiler[4] ve siyaset sosyolojisi disiplinlerinin tartışma alanı içinde yer alan kuram, açıklama modeli ve analizlerin tarihsel kökenlerinin açığa çıkarılması bakımından bu tür araştırmaların yapılması gerekmektedir. İkincisi, her ne kadar genelde Uluslararası İlişkiler ve özelde uluslararası siyaset sosyolojisi bağımsız birer inceleme alanı olarak Batı'da ortaya çıkmışsa da, bu sahaların neredeyse tamamen Batılı düşünür ve bilim adamlarının eserlerine referansta bulunularak çalışma konusu yapılması, Doğulu düşünürlerin konuyla ilgili katkılarından yararlanılmasının önünü kapatmaktadır. O nedenle, İbn Haldun gibi Batı dışı toplumlara ait düşünürlerin eserlerinin bu açılardan araştırma ve inceleme konusu yapılması önem taşımaktadır.

İbn Haldun gibi Doğulu düşünürlerin tezlerinin araştırılmasının, özellikle uluslararası siyaset sosyolojisi açısından ufuk açıcı olacağı söylenebilir. Düşünürün "alkışlarla 'sosyolojinin babası' ilan edildiğini" vurgulayan[5] Hodgson, onun "tarihsel yönelimli yeni bir siyasî bilim türü geliştirdiğini"[6] belirtmektedir. Bunun bir tür siyaset sosyolojisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan, günümüzde küreselleşme ve ulus-devletin geleneksel yapısının güç kaybetmesi gelişmelerinin yaşanmasından dolayı birçok bilim adamının "yeni bir siyaset sosyolojisi" ya da "paradigma değişikliği" arayışı içine girmeleri,[7] disiplinde farklı bakış açılarının geliştirilmesi bakımından İbn Haldun'un ilham kaynağı olabileceğini

[4] Bu çalışmada bir disiplin olarak "Uluslararası İlişkiler" özel isim gibi büyük harflerle başlatılarak yazılmakta, olgusal gerçekliği ifade ettiğinde ise küçük harfler kullanılmaktadır.

[5] Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, C. 2, çev. Fethi Gedikli ve Muhammed Şeviker, İstanbul: İz Y., 1993, s. 529.

[6] *A.g.e.*, C. 2, s. 527.

[7] Jan van Deth, "Political Sociology: Old Concerns and New Directions", *Political Sociology: The State of The Art* içinde (105-126), ed. Subrata Kumar Mitra, Malte Pehl ve Clemens Spiess, Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2010, s. 126; Mike Savage, "Political Sociology", *The Blackwell Companion to Sociology* içinde (253-267), ed. Judith R. Blau, Oxford: Blackwell Publishing, 2001, s. 257. Vujačić'e göre, geleneksel olarak siyaset sosyolojisi teorileri devlet kurumlarının otonom rollerine vurguda bulunmuştur. Ancak bu devlet-merkezli açıklamalar daha çok Batı Avrupa uluslarının ortaya çıkışlarında kendilerini gösteren kurumsal faktörlerin rolü üzerinde durmuşlardır. Böylece disipline farkında olunmadan ulusçu bir bakış açısı nüfuz etmiş ve tarihsel miras gözardı edilmiştir. Bkz. Veljko Vujačić, "States, Nations, and European Nationalism: A Challenge for Political Sociology", *Theoretical Directions in Political Sociology for the 21st Century* içinde (123-156), ed. Betty A. Dobratz, Tim Buzzell ve Lisa K. Waldner, Oxford: Elsevier Science Ltd, 2002, s. 123.

düşündürmektedir. Öte yandan, hem uluslararası siyaset sosyolojisinin[8] hem de düşünürün "umran ilmi"nin disiplinler arası bir nitelik taşıması,[9] bu iki bilim dalı ya da yaklaşımın ilgi alanlarının belirli noktalarda kesişiyor olmasının tabiî karşılanması gerektiğini göstermektedir.

Böylesi bir çalışmada, konusu ve sınırları yakın dönemlerde belirlenmiş bir disiplin olan uluslararası siyaset sosyolojisinin kavramsal çerçevesi ve terminolojisi ile İbn Haldun'un kullandığı terimler arasındaki anlam ortaklıklarını ve farklılıkları özellikle dikkate almak gerektiği açıktır. Klasik ilim/bilim anlayışı çerçevesinde ifade etmek gerekirse, her ilmin ya da bilimsel disiplinin bir tanımı (*tarif*), kendine özgü bir konusu (*mevzû*), cevap aradığı soruları ya da çözüm getirmeye çalıştığı sorunsalları/meseleleri (*mesâil*), tartışma konusu yapmaksızın hareket noktası olarak kabul ettiği varsayımları (*mebde, mebâdî*) ve ulaşmaya çalıştığı bir amacı (*gâye, fâide*) bulunur.[10] Yine, daha çağdaş bir bakış açısıyla, Kourvetaris ve Dobratz'ın yaptığı gibi, uluslararası siyaset sosyolojisinin dört boyut çerçevesinde şekillenmesi gerektiğini söylemek mümkündür: 1) Genel olarak inceleme/çalışma alanı (konu), 2) Analiz düzeyleri ve yaklaşımlar, 3) Anahtar kavramlar, 4) İncelenen/çalışılan alt konular.[11] İbn Haldun'un uluslararası siyaset sosyolojisi alanına ilişkin gözlem, tesbit, kuram ve değerlendirmelerinin bulunduğunu söylemek, en azından ele alınan konu ve meseleler bakımından düşünürün görüşleri ile söz konusu bilim dalı arasında bir örtüşme bulunduğunu ileri sürmek demektir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldun'un bir siyaset sosyoloğu olarak görülmesi gerektiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Ancak bu durumun, günümüzde uluslararası siyaset sosyolojisi kapsamında ele alınan bütün konuların ve tartışılan tüm meselelerin karşılığının İbn Haldun'da bulunuyor olması anlamına gelmesi söz konusu olamaz. Böylesi bir beklenti birkaç

---

[8] George Lawson ve Robbie Shilliam, "Sociology and International Relations: Legacies and Prospects", *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 23, No. 1 (2010), s. 69.

[9] Yıldırım Erbaş, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, C. 3, S. 1 (2008), s. 242-244; Süleyman Dönmez, "İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefî-Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 1 (Ocak-Haziran 2002), s. 136.

[10] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 17b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 69; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 77; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 72; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 204; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 77-78; A. Cüneyd Köksal, *Usûlü'l-fikh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İstanbul 2007, s. 9.

[11] George Kourvetaris ve Betty Dobratz, *Political Sociology: Readings in Research and Theory*, New Brunswick: Transaction, 1980, s. 6-7.

açıdan gereksiz ve anlamsızdır: Herşeyden önce İbn Haldun, günümüzden 600 yıl önce yaşamış, bugünkü anlamda modernleşme, sanayileşme ve küreselleşmenin izlerinin bile henüz ufukta görünmediği bir çağa ait bir düşünür durumundadır. İkinci olarak İbn Haldun, çağdaş sosyal bilimlerin tasnif ve tedvin edildiği Batı dünyasında değil, Doğu'da yaşamış bulunmaktadır. Üçüncü olarak, Uluslararası İlişkiler disiplininin ve siyaset sosyolojisinin bir tür "kurucu baba"ları olarak görülen isimlerin konuya yaklaşımları arasında bile köklü farklılıklar bulunmaktadır; o halde İbn Haldun'un yaklaşımlarında birtakım farklılıklar bulunması doğal karşılanmalıdır. Dördüncü bir husus olarak, düşünürden sistematik bir uluslararası siyaset sosyolojisi geliştirmiş olmasının beklenmemesi gerektiğini söylemek önem taşımaktadır. Nitekim, siyaset sosyolojisi disiplininin kurucu babalarından kabul edilen M. Weber'in de sistemli bir politik sosyoloji geliştirmemiş olduğu, ancak siyaset sosyolojisinin onun eserleri boyunca kendisini gösterdiği belirtilmektedir.[12] Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldun gibi düşünürlerin analizlerinin uluslararası siyaset sosyolojisi açısından gözardı edilmemesi gereken bir miras durumunda bulunduğu söylenebilir.

Uluslararası İlişkiler disiplini başlangıçta uluslararası hukuk, tarih ve ayrıca siyaset biliminden etkilenerek gelişmiş olmakla birlikte, son dönemde özellikle Avrupa yaklaşımlarında sosyolojik bakış açısının giderek egemen hale gelmeye başladığı görülmektedir.[13] Elinizdeki çalışma, bu yöndeki çabalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Hem uluslararası sorunlara sosyolojik bir bakış açısı kazandırılması hususunda sunduğu imkânlar, hem de Uluslararası İlişkiler yaklaşımında egemen olan Batı-merkezci bakış açısının aşılmasına katkı sağlama noktasından sahip olduğu potansiyel itibariyle İbn Haldun'un, ülkemiz açısından, bu yöndeki çalışmalar bağlamında anlamlı bir baslangıç olabileceği kabul edilebilir. İbn Haldun sosyolojisinin günümüz sorunları çerçevesinde yeniden okunması ve yorumlanması, Uluslararası İlişkiler'in baskın paradigması olan realist kuramın uluslararası ilişkileri devletler arası

[12] Peter Breiner, "Weber and Political Sociology", *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology* içinde (15-26), ed. Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott, Oxford: Blackwell Publishing, 2012, s. 15. Birçoklarına göre Weber, modern siyaset sosyolojisinin kurucusudur. Bkz. Mustafa Aydın, "Siyaset ve Sosyoloji", *AK PARTİ Siyaset Akademisi Ders Notları* içinde (29-44), Ankara: AK PARTİ Genel Merkezi, 2009, s. 30.

[13] Bkz. Jörg Friedrichs, *European Approachs to International Relations Theory: A House With Many Mansions*, London: Routledge, 2004, s. 146; Knud Erik Jørgensen ve Tonny Brems Knudsen, "Introduction", *International Relations in Europe: Traditions, Perspectives and Destinations* içinde (1-15), ed. Knud Erik Jørgensen ve Tonny Brems Knudsen, New York: Routledge, 2006, s. 5-6.

münasebetlere indirgeyen dar ve kısıtlayıcı perspektifinin aşılmasına ve toplumlar arası ilişkilerin değişik düzeylerine varıncaya dek genişletilmesi yönündeki çabalara katkı sağlayabilir. Bu tür girişimlerin, Uluslararası İlişkiler disiplininin zenginleşmesi ve farklı bakış açılarıyla ufkunun genişlemesi açısından özellikle önem taşıdığı açıktır. Böylece, Uluslararası İlişkiler teorilerinin devleti bir veri olarak kabul etmekle birlikte bir devlet teorisi geliştirememe çeliskisi veya yetersizliğinin aşılması yönünde yapılacak çalışmaların önünün açılması da mümkün olabilecektir.

Bu araştırmada kullanılan yöntemi, doğal olarak, literatür taraması oluşturmaktadır. Düşünürün *Mukaddime* adlı eseri, konuyla ilgili temel kaynak durumundadır. Bunun yanı sıra, müellifin *et-Ta'rîf* adlı otobiyografisinde de konuya ilişkin değerlendirmelerinin yer aldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, İbn Haldun'la ilgili inceleme ve araştırmalar ile düşünürün tezlerinin karşılaştırmalı biçimde anlaşılmasını sağlayacak klasik ve çağdaş eserler de kaynakçamız arasında yer almaktadır.

İbn Haldun'un görüşlerinin, siyaset bilim çerçevesinde yaygın biçimde inceleme konusu yapıldığı görülmekle birlikte, özel olarak siyaset sosyolojisi bağlamında pek fazla incelenmediği bilinmektedir. Warren L. Young'ın konuyla ilgili makalesi, bu noktada öncü bir çalışma olması bakımından önem taşımaktadır.[14] Bununla birlikte, Syeda Saika Zubeda'nın *Islamic Political Sociology in the Modern Age: Theory and Practice* başlıklı doktora çalışmasında İbn Haldun'u Gazâlî, Mâverdî ve Fârâbî ile birlikte müslüman siyaset sosyologları olarak inceleme konusu yapmış olduğu görülmektedir.[15] Çok daha önce Gaston Bouthoul'un, "Aziz Augustinus'tan sonra siyaset sosyolojisi konusunda baş eserlerin belirmesi bin yıl aldı. Tunuslu İbn Haldun *Mukaddime*'sini, parlak Arap uygarlığı Tatarların, Batı Asya'nın göçebe kavimlerinin, Berberîlerin ve bağnaz mezheplerin darbeleriyle yıkılırken yazdı"[16] diyerek, *Mukaddime*'nin siyaset sosyolojisi alanının baş eserlerinden biri olduğunu vurgulamış bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca M. Duverger'nin, *Siyaset Sosyolojisi* adlı eserinde, atıfta bulunmuş olduğu tek müslüman düşünür olan İbn Haldun'un "üç kuşak

[14] Warren L. Young, "From History to Political Sociology: Ibn Khaldun, Islam, and the Islamic State", *Quarterly Review of Historical Studies*, No. XIII (1973), s. 201-204.
[15] Bkz. Syeda Saika Zubeda, *Islamic Political Sociology in the Modern Age: Theory and Practice*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Karachi: University of Karachi, 2000, s. 141-157.
[16] Gaston Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Ali Türkây Yazıcı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968, s. 17.

yasası"nı, "toplumsal sınıflar" bağlamında ele aldığı görülmektedir.[17] Politik gücün ekonomik determinizmine vurguda bulunan Marksist teorinin siyaset sosyolojisinin temelini attığını belirten Ashraf ve Sharma'ya göre ise, Marx'ın öncüsü durumundaki pekçok düşünür, ideoloji ile güç faktörlerinin ekonominin üst-yapıları olduklarını belirtmiş bulunmaktadırlar ve İbn Haldun da onlardan biridir.[18] Bu tesbit İbn Haldun'un kapsamlı ve karmaşık teorisini Marksist bakış açısına indirgemesi bakımından yanlış olmakla birlikte, düşünürün siyaset sosyolojisi açısından önemine dikkat çekiyor olması bakımından kayda değer niteliktedir. el-Husrî'ye göre de, asabiyet teorisinin genel olarak sosyolojide, özel olarak da siyaset sosyolojisinde tam bir sistem meydana getirdiğini söylemek aşırı bir hüküm sayılmaz.[19] Ali Sami en-Neşşâr'a göre ise, *Mukaddime* siyaset sosyolojisi alanına giren konuları içeren bir eser durumundadır.[20] Kısacası İbn Haldun, İ. E. Kozak'ın ifadesiyle, çağımızda birçok ilim adamı tarafından, pekçok bilim dalının yanı sıra, siyaset sosyolojisinin de kurucusu ve öncüsü olarak kabul edilmektedir.[21] Aynı şekilde Ü. Hassan da, ona, siyaset sosyolojisinin kurucusu gözüyle bakıldığını belirtmektedir.[22] M. Aydın ise, eserinde ele aldığı siyaset sosyolojisinin Batı formundaki bir bilimin konusu olduğunu, aslında Doğu'da, özel olarak da İslâm dünyasında siyasî düşünce üzerine önemli bir birikimin mevcut bulunduğunu, bu çerçevede İbn Haldun'un önemli bir toplumsal/siyasal bilimci olduğunu belirtmektedir.[23]

---

[17] Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1982, s. 244.

[18] Ali Ashraf ve L. N. Sharma, *Political Sociology*, Hyderabad: Universities Press, 2004, s. 2. Erwin I. J. Rosenthal, "Benim bildiğim kadarıyla İbn Haldun, ekonominin siyaset için ve bir devlette organize olmuş bulunan herhangi bir toplumun bütün bir yaşamı için olan önemini görmüş ilk Ortaçağ düşünürüdür" demektedir. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, s. 90.

[19] Sâtî el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Y., 2001, s. 195.

[20] Cengiz Kallek, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, (İstanbul, 2006), s. 8.

[21] İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul: İnsan Y., 1984, s. 17.

[22] Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. b., İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Y., 1998, s. 28-29.

[23] Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, İstanbul: Pınar Y., 2002, s. 35. M. Aydın'ın siyaset sosyolojisini Batı formunda bir bilim olarak nitelendirmesi, alanla ilgili olarak neredeyse sadece Batılı bilim adamı ve düşünürlere atıfta bulunuluyor oluşu nedeniyle yanlış sayılmaz. Nitekim R. Aron da, Weber'in siyaset sosyolojisinin içinde yaşadığı tarihsel durumla, Almanya'nın ve Batı toplumunun vaziyetiyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Bkz. Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Vol. 1, New Brunswick: Transaction Publishers, 2009, s. 291.

İbn Haldun'un Uluslararası İlişkiler disiplini açısından önem taşıyan görüş ve yaklaşımları ise, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Disiplini* başlıklı çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuş bulunmaktadır.[24] Ayrıca, Batı'da yapılmış, düşünürün görüşlerini Uluslararası İlişkiler disiplini açısından değerlendiren makale boyutunda çalışmalar da mevcuttur. Bunun yanı sıra, birçok Uluslararası İlişkiler bilim adamı, düşünürün disiplin için taşıdığı öneme işaret etmiş bulunmaktadır. Örnek olarak Evans ile Newnham'ın *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*[25], Adam Watson'ın *The Evolution of International Society*[26], Mowlana'nın *Global Information and World Communication: New Frontiers in International Relations*[27], Seifudein Adem'in *Hegemony and Discourse: New Perspectives on International Relations*[28], William C. Olson ile A. J. R Groom'un *International Relations Then and Now – Origins and Trends in Interpretation* [29], D. H. Deudney'in *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*[30] ve R. Gilpin'in *War and Change in World Politics*[31] adlı çalışmaları gösterilebilir. Ayrıca Susan Strange'in "Political Economy and International Relations"[32], Mustapha Kamal Pasha'nın "Ibn Khaldun and World Order"[33], D. G. Becker'ın "Postimperialism and Realism in Theories of International Relations"[34], Jack Kalpakian'ın "Ibn Khaldun's Influence on

---

[24] Bkz. Say, s. 665-703.

[25] Graham Evans ve Jeffrey Newnham, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, çev. H. Ahsen Utku, İstanbul: Gökkubbe, 2007, s. 293.

[26] Adam Watson, *The Evolution of International Society*, London: Routledge, 1992., s. 9-10.

[27] Hamid Mowlana, *Global Information and World Communication: New Frontiers in International Relations*, 2. ed., London: SAGE Publications Ltd, 2005, s. 1.

[28] Seifudein Adem, *Hegemony and Discourse: New Perspectives on International Relations*, Lanham: University Press of America, 2005, s. 18-21.

[29] William C. Olson and A.J.R Groom, *International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation*, London: HarperCollins, 1991, s. xi.

[30] Daniel H. Deudney, *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

[31] Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981, s. 96.

[32] Susan Strange, "Political Economy and International Relations", *International Relations Theory Today* içinde (154-174), K. Booth and S. Smith, eds, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995, s. 172.

[33] Mustapha Kamal Pasha, "Ibn Khaldun and World Order", *Innovation and Transformation in International Relations Theory* içinde (56-70), ed. Stephen Gill ve James H. Mittelman, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 56-70.

[34] David G. Becker, "Postimperialism and Realism in Theories of International Relations", *Postimperialism and World Politics* içinde (37-74), David G. Becker ve Richard L. Sklar (Ed.), Wesport-Connecticut: Praeger Publishers, 1999, s. 38.

Current International Relations Theory"[35] ve Robert Cox'un "Towards a Posthegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun"[36] adlı makaleleri, İbn Haldun'un, Uluslararası İlişkiler disiplini açısından önemine dikkat çekmektedir.[37]

Öte yandan, Baali'nin vurguladığı gibi, *Mukaddime*'nin altı bölümünden birini teşkil eden "Geniş Hanedanlıklar, Mülk, Hilafet, Devlet Teşkilâtındaki Makamlar ve Bütün Bunlara Ârız Olan Haller" başlıklı üçüncü bölüm, bütünüyle siyaset sosyolojisi ile ilgilidir.[38] Bu yüzden, Gellner'in; kendisinin *Muslim Society* adlı eserinde geleneksel İslam medeniyetine dair geliştirmeye çalıştığı modelin, İbn Haldun'un "siyaset sosyolojisi" ile David Hume'un, "medeniyet ve kültürlerin, yükseliş ve çöküş dönemleri içeren bir dalgalanma ya da salınım (*oscillation*) yaşadıkları" yönündeki teorisini mezcetme girişimi olduğunu söylemiş bulunması şaşırtıcı değildir.[39] Ancak Alatas'a göre, Gellner'in söz konusu teşebbüsü bir evcilleştirme ve ehlileştirmedir, çünkü Batılı olmayan kaynakların bu şekilde meşrulaştırılması olarak ortaya çıkmakta ve söz konusu kaynaklar Batı düşüncesi içine yerleştirilmek suretiyle onunla bütünleştirilmiş (ona entegre edilmiş) bir model geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, sözü edilen kaynakların Batı düşüncesine dahil edilmesi olayı, evcilleştirme ameliyesiyle kendisini gösteren bir meşrulaştırma olmaktan çok, hem verilerin hem de teorinin kaynakları olarak bütün medeniyetlerin, kendisine göre değerlendirilmek zorunda kaldıkları Batı merkezli bir "tanıma" işlemidir.[40] Ne var ki, Alatas'ın bu değerlendirmesinin, Gellner'e yöneltilmiş aşırı ve haksız bir suçlama olduğu ve bilimsel çalışmalar alanında kendisini gösteren bir tür paranoya niteliği taşıdığı söylenebilir. Çünkü, Gellner'den, Batılı bir bilim adamı olarak İbn Haldun'u konu edinirken, içinde yaşadığı ve kendisinden

---

[35] Jack Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", *The Journal of North African Studies*, Vol. 13, No. 3 (September 2008), s. 363-376.

[36] Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, *Approaches to World Order* içinde (144-173), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 157. Cox'un bu makalesi ilk kez 1992'de yayınlanmıştır. Bkz. Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Governance Without Government: Order and Change in World Politics* içinde (132-159), James N. Rosenau ve Ernst-Otto Czempiel, (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 132-159.

[37] Say, s. 64-65.

[38] Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought,* Albany: State University of New York Press, 1988, s. 15.

[39] Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 35.

[40] Syed Farid Alatas, "Features and Problems of Indigenization", *Asian Anthropology* içinde (227-245), ed. Jan van Bremen, Eyal Ben-Ari ve Syed Farid Alatas, London: Routledge, 2005, s. 238.

beslendiği Batı düşünce birikimini tümden bir yana bırakmasını beklemek, gereksiz olmanın da ötesinde, mümkün olmayacak birşeyi istemek anlamına gelir.

Ülkemizde İbn Haldun'un görüşlerinin siyaset bilimi ve genel sosyoloji açılarından inceleme konusu yapılmış olması, hiç kuşkusuz önemli bir bilimsel katkı anlamına gelmektedir. Bu noktada özellikle Prof. Dr. Ümit Hassan'ın *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*[41] adlı doktora çalışmasının öncülük işlevini üstlendiğini belirtmek gerekmektedir. Prof. Dr. Oktay Uygun'un *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*[42] başlıklı yüksek lisans tez çalışması da gözardı edilmeyecek bir araştırma durumundadır. Doç. Dr. Neşet Toku'nun *İlm-i Umran – İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*[43] ve Dr. Ahmet Öncü'nün *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*[44] adlı eserleri ise düşünürü sosyoloji açısından inceleme konusu yapmaktadır. *Mukaddime*'yi gerek siyaset sosyolojisi ve gerekse uluslararası siyaset sosyolojisi açısından tartışan müstakil bir çalışmanın bulunmayışı önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. Bununla birlikte, Prof. Dr. H. Musa Taşdelen'in, ilgili eserinde, İbn Haldun'un siyaset sosyolojisi açısından önemini özel olarak vurgulamış bulunması dikkat çekmektedir.[45] Ayrıca, Müjdat Şakar'ın "Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun ve Metodu" başlıklı makalesinin[46] alanında bir ilk olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bizim bu mütevazı çalışmamızın ise, konuya dikkat çekmeye gayret etmenin ötesinde bir iddiasının bulunmadığı özellikle belirtilmelidir.

Elinizdeki çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Haldun'un yaşamı, şahsiyeti, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölümün konusunu ise, düşünürün devlet-toplum ilişkisi çerçevesinde savunduğu temel görüşleri oluşturmaktadır. Siyasal otoritenin gerekliliğini toplumsal açıdan nasıl temellendirdiği, devletin kökeni ile insanın toplumsallık özelliği arasında kurduğu ilişki, toplumsal yapı ile siyasal düzen arasında var olduğunu düşündüğü bağlantı ve üretim

---

[41] Bkz. Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. b., İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Y., 1998.
[42] Oktay Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Y., 2008.
[43] Bkz. Neşet Toku, *İlm-i Umran – İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, 2. b., Akçağ Y., Ankara 2002.
[44] Bkz. Ahmet Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Öteki Y., 1993.
[45] Bkz. H. Musa Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, 3. b., İstanbul: Kocav Y., 2011, s. 9, 30-32, 34, 49-50.
[46] Müjdat Şakar, "Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun ve Metodu", *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3 (1986), s. 605-626.

tarzı ile sosyo-politik yaşam arasında bulunduğunu düşündüğü etkileşim, bu bölümün konularını oluşturmaktadır. Üçüncü bölümde ise, düşünürün siyasetin toplumsal dinamiği olarak gördüğü asabiyet olgusu ele alınmaktadır. Asabiyetin siyasal kültür ve siyasal toplumsallaşma açılarından ne ifade ettiği ve toplumun devletleşmesini sağlayan bir etken olarak işlevi bu bölümde konu edinilmektedir. Dördüncü bölüm ise, düşünürün toplumsal yapı ile yönetim biçimleri ve siyasal rejimler arasında bulunduğunu tesbit ettiği ilişki ya da bağlantıları tartışmaktadır. Beşinci bölümün konusunu ise, kısaca sosyo-politik değişim sorunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede, düşünürün devlet kurumundaki örgütsel ve politik dönüşüm ile toplumsal yapıda meydana gelen değişim arasındaki etkileşimi bir tarih felsefesi anlamına gelecek şekilde nasıl analiz ve tasvir ettiği incelenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN YAŞAMI VE ÇAĞI

Birçok yazar, İbn Haldun'un nev'i şahsına münhasır bir şahsiyet veya sıradışı bir kişilik olduğunu belirtmektedir. Gerçekten de İbn Haldun'un farklı ülkelerde geçen ilginç bir hayat hikâyesi ve oldukça geniş bir meşguliyet yelpazesi bulunmaktadır.

İbn Haldun'un Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

İbn Haldun'un adı Abdurrahman, künyesi Ebû Zeyd, ünvanı ise Veliyyüddîn'dir.[47] Büyük dedesi Hâlid bin Osman, İspanya'nın (Endülüs) fethi sırasında buraya yerleşmiş, burada "Hâlid" ismi "*Haldûn*" şeklinde telaffuz edildiği için onun soyundan gelenlere de Benî Haldûn (Haldûn oğulları) denilmiştir.[48] sonlarında İbn Haldun'un atalarının yaşadığı Sevilla'nın (İşbîliyye), XII. yüzyıl Kastilya (Castilla) hükümdarı VI. Alphonse tarafından işgal edilmesi üzerine İbn Haldun'un ailesi Tunus'a sığınmıştır.[49]

İbn Haldun, Zilkade 807 - Mayıs 1405 tarihinde son bulan *et-Ta'rîf*[50] isimli otobiyografisinde 732 yılının Ramazan ayı başında (1332 yılı Mayıs ayı sonu) Tunus'ta dünyaya geldiğini belirtmektedir.[51] Küçük yaşlarda eğitime başlamış, önce *Kur'an*'ı ezberlemiş, babası Ebû Abdullah Muhammed sayesinde fıkıh, hadîs, tefsir, akaid, mantık, felsefe, matematik, tabiat bilimleri, dil bilimleri, şiir ve edebiyat gibi alanlarda çok iyi bir öğrenim görmüştür. 1349 yılında, 18 yaşındayken yaşanan veba salgınında anne ve babasıyla hocalarından çoğunu kaybetmiştir.[52]

Düşünür 1351 yılında, yirmi yaşındayken, Tunus'un yönetimini elinde bulunduran Benî Hafs hanedanından Sultan Ebû İshak'ın kâtipliğine getirilmiş, bunu Biskra, Fas, Gırnata, Bicâye, Tlemsen (Tilimsân) gibi merkezlerdeki benzer görevler

---

[47] Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Ankara: TDV Y., 1993, s. 6; Yusuf Rahimlu, "İbn Haldun", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî*, C. III, Tahran: Merkez-i Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî, 1369 (1990), s. 444.
[48] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 1.
[49] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar – et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Y., 2004, s. 15.
[50] Bkz. Muhammad Talbi, "Ibn-Khaldūn", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. III, Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 828.
[51] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 16.
[52] Rahimlu, s. 444; İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 24-62.

izlemiştir. 1354 yılında Fas Emîri Sultan Ebû 'İnan onu bilim meclisine kabul etmiştir.[53] Bicâye yöneticisi Emir Muhammed ile arasında bir dostluk oluştuğu için 1357 yılında Sultan tarafından hapsedilmiş, ancak Sultan'ın ölümüyle 1358 yılı sonunda hapisten çıkabilmiştir.[54] Yeni sultan Ebû Salim onu önce sır kâtibi, ardından da 1361'de "Mezâlim Dairesi" başkanı yapmıştır.[55] 1363'te İspanya'ya (Endülüs) geçerek Gırnata Emîri Ebû Abdullah Muhammed'in hizmetine girmiştir.[56] Bir yıl sonra Gırnata Emîri onu, Kastilya Kralı Zalim Pedro'ya elçi olarak göndermiştir.[57] Daha sonra Kuzey Afrika'ya dönen İbn Haldun, 1364'te Bicâye'de hâciplik[58] makamına getirilmiştir.[59] 1366'da Bicâye emîri Ebû Abdullah'ın ölümünden sonra görevinden kendi isteğiyle ayrılarak[60] bedevî kabileler arasında dolaşmaya başlamış, siyasal nedenlerle yaşadığı güçlükler yüzünden 1374 yılında İspanya'ya dönmek zorunda kalmıştır.[61] Fakat aynı yıl İspanya'dan da çıkarılmıştır.[62]

Kuzey Afrika'ya dönünce Tlemsen Sultanı Ebû Hammu'nun önerisini kabul ederek bedevî kabilelere elçi olarak gitmek zorunda kalmıştır. Bunun ardından, Ebû Hammu'dan izin alarak İbn Selâme Kalesi'ne yerleşmiş ve *Mukaddime*'yi burada kaleme almıştır.[63] Yine burada *el-'İber* adlı tarih kitabını büyük ölçüde tamamlamış, 1378'de Tunus'a dönmüştür.[64] Sultan'a kendisini çekiştirenlerin hile ve entrikalarından bıktığı için 1382'de hac yolculuğu bahanesiyle izin alıp Mısır'a gitmiştir.[65] Kahire'de ileri gelenlerden büyük ilgi görmüş, 1384'te *kādi'l-kudât* (başyargıç) tayin edilmiş[66], bu

[53] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 55-57, 62; Rahimlu, s. 445.
[54] Rahimlu, s. 445; İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 62-63.
[55] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 63-64, 71.
[56] *A.g.e.*, s. 77-78.
[57] *A.g.e.*, s. 79; Jean-Pierre Molénat, "Feşlu'l-likâ beyne İbn Haldûn ve Pedro el-Evvel Melik-i Kaştâle", çev. Hâtem Tahâvî, *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyyât* içinde (170-175), ed. María Jesús Viguera Molins, İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007, s. 175.
[58] Hâciplik farklı zamanlarda ve farklı devletlerde değişik görevler (mâbeyincilik, kapı muhafızlığı, vezirlik, vekilharçlık, saray nazırlığı, başvezirlik vs.) için kullanılmış bir unvan olmakla birlikte, İbn Haldûn'un bu görevi üstlendiği sırada başvezirlik anlamına gelmekteydi. Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 118a-119b, 140a-b; *Mukaddime*/Şeddâdî, II, s. 8-14, 86-88, *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 487-491, n. 31, 553-554.
[59] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 90.
[60] *A.g.e.*, s. 91.
[61] *A.g.e.*, s. 93-134.
[62] *A.g.e.*, s. 134-135.
[63] *A.g.e.*, s. 135-136.
[64] *A.g.e.*, s. 137-139.
[65] *A.g.e.*, s. 139, 150-151.
[66] Rahimlu, s. 447; İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 155-160.

görevdeki dürüst tutumu ve yaptığı hukûkî reformların tepki çekmesi nedeniyle 1385'te görevinden alınmıştır.[67] Aynı yıl, Tunus'tan yanına gelmekte olan ailesinin bindiği geminin fırtına sonucu batması ve eşi ile çocuklarının yanı sıra bütün malının ve kitaplarının yok olması onu derin üzüntüye boğmuştur.[68] 1387'de hac yolculuğuna çıkmış, 1389'da Sargatmış Medresesi'nde ders vermeye başlamış, kısa bir süre Baybars Hânkâhı'nda yöneticilik yapmış, sonraki yıllarda ise ilmî çalışmalarla meşgul olmuştur.[69] 1389 yılında ikinci kez başyargıçlık görevine atanmış, ardından Memlûk Sultanı ile birlikte Suriye'ye gitmiş, 1399'da ikinci kez görevinden alınmıştır.[70] Ertesi yıl, Sultan Ferec ile birlikte tekrar Suriye'ye gitmiş, Sultan'ın Kahire'ye dönmesinin ardından Timur'dan eman isteyen Şam (*Dimaşk*) heyetinde yer almış, ardından Mısır'a dönmüş ve üçüncü kez başyargıç olarak atanmıştır. 1401 yılı içinde tekrar görevden alınmış ve yeniden atanma ve görevden alınmalar sonraki yıllarda dördüncü ve beşinci kez yaşanmıştır. Şubat 1406'da altıncı kez başyargıçlık görevine atandıktan sonra 26 Ramazan 808 / 17 Mart 1406 günü Kahire'de, 74 yaşında yaşamını yitirmiştir.[71]

İbn Haldun'un şahsiyetiyle ilgili değerlendirmelerin birbiriyle çeliştiği görülmektedir. Abdurrahman es-Sehâvî'ye (ö. 902/1497) göre, İbn Haldun'un herşeye muhalefet etmeye düşkünlüğü vardı.[72] Fakat es-Sehavî, onun adaleti korumasıyla tanındığını da belirtmektedir.[73] Buna karşılık İbnu'l Hatîb, onun, kadri yüksek, asîl, yüksek himmetli, aklî ve naklî ilimlerde öncü, kuvvetli hafızalı, Mağrib'in övünç kaynaklarından, bütün fazîletleri kendisinde toplamış fâzıl bir kimse olduğunu söylemektedir.[74] İbn Tağriberdî'nin (ö. 874/1469), düşünürün kadılık göreviyle ilgili olarak şu olumlu değerlendirmeleri yaptığı görülmektedir: "Bu görevi büyük bir ağır başlılık ve liyâkatla yürüttü, öyle ki çok yüksek bir saygınlığı vardı ve üstün mevkideki görevli ve nüfuz sahiplerinin yönlendirmelerini görmezden geldi."[75] el-Makrizî de

[67] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 161-163, 229.
[68] *A.g.e.*, s. 163.
[69] *A.g.e.*, s. 165, 178, 188, 198-199.
[70] *A.g.e.*, s. 229-232.
[71] *A.g.e.*, s. 277.
[72] Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (14-26), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 16.
[73] Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought,* s. 4.
[74] Refîk Acem, *Mevsûatu Mustalahâti İbn Haldûn ve'ş-Şerîf Ali Muhammed el-Curcânî*, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2004, s. xvii; Rahimlu, s. 449.
[75] Mohammad Abdullah Enan, *Life and Work of Ibn Khaldun*, 2. b, New Delhi: Kitab Bhavan, 1984, s. 70, 102.

ondan "üstâdımız, büyük âlim ve müderris, başkadı" sıfatlarını kullanarak büyük bir saygı ve ihtiram ile söz etmekte, *Mukaddime*'yi "Gerçekleştirilmesi imkânsız denecek kadar zor olan bir başarı, kendi türünde yegâne eser, bilgi ve bilimin özü, muhakemesi güçlü bir zihnin ürünü" olarak nitelendirmektedir.[76] İbn Hacer el-Askalânî'ye göre ise İbn Haldun sadece belâgat olarak önem taşıyan ve meziyetleri çok az olan *Mukaddime*'de, meşhur Arap edibi Câhız'ınkine benzer bir yöntemle kelimelerle oynanmıştır. Kadı olunca da, görevini sertlikle ve Mısır'da alışılmamış olan bir tarzda sürdürmüş, birçok üst düzey görevli ve şâhidi cezalandırmış ve ilk atanışı, bir evrak sahteciliği nedeniyle görevinden alınmasıyla son bulmuştur. İbn Hacer, el-Bişbişî'nin ifadelerine dayanarak, İbn Haldun'un ömrünün son yıllarında şarkıcı kadınları dinlemeye ve genç erkeklerle görüşmeye düşkünlük gösterdiğini ve ahlâkî bakımdan şüphe uyandıran güzel bir erkek kardeşi olan bir kadınla evlendiğini de belirtmektedir.[77] Lisânuddîn b. Hatîb ise, onun aklî ve naklî ilimlerde ileri durumda olup araştırmalarının isabetli, ezberinin çok ve tasavvurunun sağlıklı olduğunu belirtmektedir.[78]

İbn Haldun'un çok farklı alanlarda birçok eseri bulunmaktadır. *Kitâbu'l-'iber ve Divânu'l-mubtedei ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultâni'l-ekber*[79] adlı hacimli eseri genel bir tarih kitabıdır. En son 1992'de Beyrut'ta yedi cilt halinde basılmıştır.[80] Meşhur *Mukaddime* ise, aslında *Kitâbu'l-'iber*'in "Mukaddeme"si (giriş) ile "Birinci Kitab"ından oluşmaktadır.[81]

İbn Haldun'un diğer eserleri ise şunlardır[82]: *et-Ta'rîf bi İbn-i Haldûn ve Rihletuhû garben ve şarkan*[83], *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*[84], *Şerhu Kasîde-i Burde*[85],

---

[76] *A.g.e.*, s. 98.
[77] *A.g.e.*, s. 95-96.
[78] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 32-33.
[79] Muhsin Mahdi [Mehdi], *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago, 1964, s. 298.
[80] Ramazan Şeşen, *Müslümanların Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Y., 1998, s. 262.
[81] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 3a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 38; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 19; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 161; Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde, çev. Franz Rosenthal, C. 1, London: Routledge and Kegan Paul, 1958, s. lxviii; Muhsin Mehdi, "Filozoflar: İbn Haldun", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (109-124), ed. M. M. Şerif, C. 3, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 110, n. 2; Ümit Hassan, "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 3-4, 1973 (Ankara, 1975), s. 114.
[82] Bkz. Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İstanbul: İz Y., 2008, s. 31-32; Hüseyin Abdullah Bânebeyle, *İbn Haldûn ve Turâsuhu't-Terbevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984, s. 143-148.
[83] Bkz. İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhû Garben ve Şarkan*, nşr. Muhammed b. Tâvit Tancî, Kahire: Lecnetu't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1951.

Telhîsu Mecmu'âtu min Kitâbi İbn Rüşd[86]*, Ta'rîfun mufîdun fi'l-mantık*[87]*, Kitâbun fi'l-hisâb* [88]*, Şerhu'r-Recez*[89]*, Lubâbu'l-Muhassal li efkâri'l-mutekaddimîne ve'l-muteehhirîne mine'l-ulemâi evi'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn*.[90]

İbn Haldun'un Yaşadığı Dönem

Düşünürün yaşadığı XIV. Yüzyılda Akdeniz ülkeleri pekçok karışıklık, belirsizlik ve çalkantılar yaşamış, siyasî haritada önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır.[91] Bu yüzyılda Memlûkler Suriye'yi Avrupalı güçlerden tümüyle temizlemişler ve Osmanlı Devleti de Anadolu'yu ele geçirmişti.[92] Ancak bu dönemde Haçlı donanmasının İslâm ülkeleri için bir tehdit niteliği taşımaya devam ediyordu.[93] Öte yandan Memlûk Devleti iç çatışma ve kavgalara sahne olmakta, Kuzey Afrika devletleri ise birbirleriyle sonuçsuz ve kesintisiz biçimde mücadele edip durmaktaydı. Endülüs'te ise *Tavâif-i Mulûk* adı verilen bir siyasal parçalanma hüküm sürmekteydi. İslam dünyasındaki bu parçalanmış yapı, Avrupalı güçlerin hem İspanya'da yayılmasını, hem de Akdeniz'i egemenlikleri altına almasını kolaylaştırmıştır.[94]

Kuzey Afrika'daki Muvahhidîn Devleti'nin 1269'da dağılmasının ardından Tunus'ta Benî Hafs (Hafsîler) (1228-1574), Cezayir'de (Tlemsen) Benî Abdülvâd (Zeyyânidler), Fas'ta ise Benî Merîn (Merînîler) (1196-1549) hanedanları hüküm sürmeye başlamışlardı. Bu üç devlet arasındaki savaşların yanı sıra kervanlar ve

---

[84] Ahmed Taviî, *Abdurrahman b. Haldûn: Dirâsetun ve Muntehabât*, Tunus: Müessesetu Abdulkerim b. Abdullah, 1993, s. 21-22; Türkçe tercümesi için bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ , 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984.

[85] Bânebeyle, s. 146; Ömer Faruk Tabbâ, *İbn Haldûn fî Sîretihî ve Felsefetu't-Târihiyye ve'l-İctimâiyye*, Beyrut: Muessesetu'l-Maârif, 1992, s. 54

[86] Bânebeyle, s. 146.

[87] Tabbâ, s. 54.

[88] Bânebeyle, s. 146.

[89] Tabbâ, s. 54.

[90] Franz Rosenthal, "Ebn Kaldūn", *Encyclopaedia Iranica,* Ehsan Yarshater (Ed.), C. VIII, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1998, s. 34.

[91] Jerónimo Páez López, "Ibn Khaldun and His Time", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: the Rise and Fall of Empires* içinde (28-33), María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006, s. s. 28.

[92] Emilio Sola, "The Mediterranean, Dynamic Centre of the 14th Century", *The Mediterranean in the 14th Century* içinde (40-49), s. 44.

[93] Vassilios Christides, " Cyprus between East and West: The French Kingdom of Lusignans, an Appendage to the Latin Kingdom , vs. the Mamluks", *The Mediterranean in the 14th Century* içinde (98-105), s. 103.

[94] Gabriel Martínez-Gros, Enamorado, Virgilio Martínez, "el-Ma'rifetu ve'l-kuvvetu ve'l-medârisu fî zemeni İbn-i Haldûn", çev. Muhammed Abdulğanî, *İbn Haldûn: el-Bahru'l-Mutevessit fi'l-Karni'r-Râbi' 'aşer* içinde (348-353), s. 151.

köylerin kabileler tarafından yağma edilmesi bu coğrafyada istikrarlı bir hayatın sürdürülmesini engellemiştir.[95] Sürekli birbiriyle çatışan bu üç devletin gerçek hakimiyet alanlarının çoğu zaman yalnızca başkentlerinden meydana gelmesine karşılık, İspanyollar krallıklarını birleştiriyor ve gelecekte kontrolleri altına alacakları bölgelere nüfuz ediyorlardı.[96] Benzer iç sorunlar Bahrî ve Burcî olmak üzere iki gruba ayrılan Memlûk toplumunda da mevcuttu.[97] Ancak Memlûk Devleti, herşeye rağmen, doğuda Moğollar'a, batıda Haçlılar'a, kuzeyde Ermeniler'e ve güneyde Sudan halkına karşı başarılı savaşlar gerçekleştirmişti.[98] Bununla birlikte, genel olarak bakıldığında, Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da gerek ilim ve fikir hayatı, gerekse siyasî ve toplumsal yaşam gerileme ve çökme işaretleri vermekteydi.[99]

Buna karşılık Batı'da Rönesans'ın ilk işaretleri olarak görülebilecek gelişmeler yaşanıyordu.[100] Avrupa'nın sosyal, ekonomik, kültürel ve entelektüel yapılarında derin değişiklikler vuku bulurken, "Kara Ölüm" diye bilinen veba salgınları Akdeniz'in güney ve kuzey kıyılarında etkili oluyor, nüfusu azaltıyordu. XIV. Yüzyılda Kuzey Afrika tarihindeki en önemli gelişme; kıyı kentlerinin hızla kalkınması ve buna bağlı olarak siyasal etkinliklerin artması, ayrıca bölge ülkelerinin, büyüyen sahil kentleri ile, Avrupa etkisi altındaki Akdeniz pazar ağı içine girmiş olmasıdır.[101]

---

[95] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 4.
[96] İsmail Râci Farukî, ve Luis Lâmia Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Zerrin Kibaroğlu ve Mustafa Okan Kibaroğlu, İstanbul: İnkılâb Y., 1991, s. 339.
[97] Ahmad Mujtar al-Abbadi, "The Mamluks", *The Mediterranean in the 14th Century* içinde (90-97), s. 93.
[98] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 6.
[99] *A.g.e.*, s. 4.
[100] Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York : W. W. Norton & Company, 1982, s. 149; Gustave Edmund von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 6. b., Chicago: The University of Chicago, 1966, s. 339.
[101] Svetlana M. Batseva, "İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri", çev. Vahap Erdoğdu, *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 57 (Mart 1999), s. 26-27.

İKİNCİ BÖLÜM
ULUSLARARASI SİSTEM, DEVLET VE TOPLUM

Özellikle realist Uluslararası İlişkiler kuramcılarının ulus-devleti (*nation-state*) uluslararası sistemin temel aktörü olarak kabul ettikleri bilinmektedir.[102] Ancak devleti (*state*) uluslararası sistemin birincil oyuncusu kabul eden basitleştirici ve indirgeyici yaklaşımın, çağımızda yaşanan yeni gelişmelerin analizi için yeterince elverişli olmadığı ve çok-disiplinli (*multidisciplinary*) yeni yaklaşımlar ışığında diğer aktörleri ve etkenleri de dikkate almak gerektiği görülmektedir.[103] İbn Haldun'un, gerek geliştirmiş bulunduğu "umran ilmi"nin çok-disiplinli ve bütüncül muhtevası,[104] gerek analizinin temelini "asabiyet" kavramının oluşturması –ki asabiyet bir yandan uluslararası diğer yandan da ulusal düzeyde siyasal rol oynamaktadır–, gerekse medenîlik ile bedevîlik diyalektiği çerçevesinde toplumlar arasındaki etkileşimi çok boyutlu ele alması bakımından, uluslararası sistemi çok daha ayrıntılı ve derinlikli bir şekilde analiz etmeyi sağlayan bir kavramsal çerçeve ve bakış açısı ortaya koyduğu söylenebilir. Özellikle asabiyet kavramı, uluslararası sistemin temel aktörünün devlet olarak görülmesine yol açan kısıtlayıcı ve daraltıcı bakış açısının aşılmasını sağlamaktadır.

Devlet, bugün bize öyle görünüyor olmasına rağmen gerçekte evrensel değildir, bir başka deyişle tarihin her döneminde ve her coğrafyada devlet kurumunun var olması gibi bir durum söz konusu olmamıştır.[105] Bunun yanı sıra, devletin yokluğu, her durumda anarşi, bir başka deyişle kaos ve düzensizlik anlamına gelmez. Siyaset sosyologları yasaların/kuralların bulunmadığı ve düzenin söz konusu olmadığı durumu anarşi olarak adlandırmaktadırlar.[106] Genel olarak "siyaset"; ülke, devlet ve toplum

---

[102] Sai Felicia Krishna-Hensel, "Technology, Change, and the International System", *Order and Disorder in the International System* içinde (5-24), ed. Sai Felicia Krishna-Hensel, Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2010, s. 5.

[103] Natalia Piskunova, "State Failure in the Contemporary International System: New Trends, New Threats", *Order and Disorder in the International System* içinde (115-130), ed. Sai Felicia Krishna-Hensel, Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2010, s. 128.

[104] İbn Haldun'un yaklaşımındaki çok boyutluluk ve bütünsellik için bkz. Say, 262-269.

[105] Gianfranco Poggi, "Theories of State Formation", *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology* içinde (95-106), ed. Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott, Oxford: Blackwell Publishing, 2012, s. 95.

[106] Badal W. Kariye, *The Political Sociology of Security, Politics, Economics and Diplomacy*, Bloomington: AutorHouse, 2010, s. 95.

yönetimi olarak tanımlanmaktadır. İktidar kavramından ise, karar alma ve onu uygulama ve uygulatma gücü anlaşılmaktadır. Doğal olarak "siyasal iktidar", siyasete ilişkin kararlar alma ve onları uygulama ve uygulatma gücüne sahip otorite anlamına gelmektedir.[107] Buna bağlı olarak "güç" (*power*), siyasal çözümlemenin ya da siyaset bilimin merkezî kavramı olarak kendisini göstermektedir. Max Weber'e (1864-1920) göre güç, bir şahsın veya insan grubunun kendi isteklerini kamusal bir eylem ya da faaliyet içinde, ona katılan diğer insanlar tepki gösterseler bile, gerçekleştirebilmeleri anlamına gelmektedir. Gücün kaynakları olarak silah, refah/servet, sayı çokluğu, stratejik konum ve bilgi gösterilmektedir.[108]

Doğal olarak güç, siyaset sosyolojisinin de en temel kavramlarından biri durumundadır. Siyaset bilimciler gibi siyaset sosyologları da, "güç" ile, bir birey ya da sosyal grubun, diğer bireysel ya da grupsal rakiplerinin çıkarlarına aykırı hatta bizzat kendilerine karşı bile olsa, bir eylem dizisini gerçekleştirme kabiliyetlerini kast etmektedirler.[109] R. H. Tawney ise şu tanımı teklif etmektedir: "Güç, bir bireyin veya bireyler topluluğunun, diğer bireylerin veya grupların davranışlarını arzu ettiği şekilde değiştirebilme ve aynı zamanda kendi davranışlarının istemediği bir şekilde değiştirilmesinden korunabilme kapasitesi olarak tanımlanabilir."[110] İbn Haldun'a göre gücün maddî temelini asker (silahlı taraftarlar) ve servet oluşturur. Bunlarsız bir politik güç illüzyondan ibarettir. Ancak, gücün kullanımı için bunlardan daha fazlası gereklidir, sadece bu ikisine dayanan bir gücü bekleyen son yıkımdır. Politik gücün maddî temelinin inanç/ideoloji ve hukuk ile desteklenmesi gerekir.[111]

İbn Haldun, tabiatlarında var olan toplumsallık özelliğinden dolayı, *mülk*ün (siyasal otoritenin) insanlar için tabiî bir durum olduğunu belirtir.[112] Bu durum oldukça basit bir gerçekten kaynaklanır: İnsanların var olmaları ve hayatlarını sürdürmeleri,

---

[107] Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2004, s. 3.
[108] Frank Bealey, Richard A. Chapman ve Michael Sheehan, *Elements in Political Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 14, 16-20; Geoffrey Ponton ve Peter Gill, *Introduction to Politics*, 2. ed., Oxford: Basil Blackwell, 1988, s. 51.
[109] Tom Bottomore, *Political Sociology*, London: Hutchinson and Co. Ltd, 1979, s. 7.
[110] Frances Fox Piven ve Richard A. Cloward, "Rule Making, Rule Breaking, and Power", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (33-53), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 35.
[111] F. Sakri, "The Material Base of Political Power Ibn Khaldun", *Mecelletu'l-Ulûmi'l-İctimâî (Journal of the Social Sciences)*, C. VII, S. 2 (Kuveyt, 1979), s. 57, 62-63, 66, 70.
[112] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 71b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355. İbn Haldun'un kullanmış bulunduğu "devlet" ve "mülk" kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. Say, s. 329-332.

yiyeceklerini temin etmelerini ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılamalarını sağlayacak şekilde topluluk haline gelmeden ve yardımlaşmadan mümkün olmaz. Toplum haline geldikleri zaman ise, zarûretler onları birbirleriyle münasebet kurmaya ve ihtiyaçlarının gereğini yapmaya yöneltir. Öyle ki, onlardan her biri, ihtiyaç duyduğu şeyi ona sahip olan bir başkasından çekip alır. Canlıların doğasında ("hayvansal tabiat/yapı"da) var olan zulüm ve düşmanlık özellikleri yüzünden bazısı bazısına bu şekilde haksızlık eder. Ancak, haksızlığa uğrayan, öfke ve gurur gereği ve kendisindeki beşerî kuvvetin bir sonucu olarak, zulmedene engel olur. Böylece, silahlı kavgaya kadar giden bir çatışma hali ortaya çıkar, bunun sonucunda da, Allah'ın özellikle korunmasını istediği insan soyunun tükenmesine yol açacak şekilde kargaşa ve kan dökülmesi durumu başgösterir. Fakat insanlar arasındaki ilişkileri düzene koyacak ve birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir yönetici olmadan insanların bu kaos ve kargaşa ortamından kurtulması mümkün olmayacaktır. İnsanın tabiatı gereği, yöneticinin gücüyle onlara boyun eğdirmesi gerekecektir.[113] Genelde insanlar, başkalarının ellerindeki mallara karşı açgözlüdürler ve onların üzerine üşüşürler. Eğer kanunların, bir başka deyişle devletin engellemesi olmasa, insanların malları yağma edilirdi.[114] O halde, siyaset ve devlet (*mülk*), halk için bir teminat ya da güvencedir (*kefâlet*).[115]

Bununla birlikte, İbn Haldun'un devlet konusundaki görüşlerinin, Uluslararası İlişkiler teorilerindeki devlet ve egemenlik tartışmalarına katkı sunabilecek bir mahiyete sahip olduğu görülmektedir. XX. yüzyılın ikinci yarısında disipline hâkim olan ve "devlet"i analizlerinin hareket noktası ve temel sabitesi yapan realist yaklaşımın aksine, İbn Haldun, toplumların yaşam süreçlerinin belli safhalarının bir ürünü olarak gösterdiği devleti sorunsala dönüştürmekte, devlet-merkezli bakış açısına, tarihsel ve sosyolojik boyutları da analizine dahil ederek, ciddi bir alternatif getirmektedir.[116] E. Rosenthal'e göre, düşünür, kendinden öncekilere dayanarak güç-devleti ve güç-politikasını, özlü bir biçimde ve "kendi çağının ve İslâm uygarlığının ötesine geçen modern bir tarzda"

---

[113] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265.
[114] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 191b, ek: a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 432; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 543; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 720.
[115] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 72 a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 356.
[116] Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı", *İbn Haldun - Güncel Okumalar* içinde (121-160), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009, s. 123, n. 4.

analiz etti. Müslüman fıkıh âlimlerinin, özellikle de hilâfet teorisinden çok faydalandığı Mâverdî'nin aksine, geçmişin ve kendi döneminin tarihine bir empirist gibi yaklaştı.[117]

Ancak İbn Haldun'un Uluslararası İlişkiler'de dinin rolüne ilişkin katkısı, Kalpakian'a göre, bazı tartışmalı yönler içermektedir. Birincisi, onu, içinde yaşadığı ve yazdığı İslamî bağlamdan ayırmak zordur. Onun hitap ettiği kesim "tek gerçek"i referans alan ve "tek dil"i konuşan bir topluluktu, biz ise çok sayıda "gerçek"in ve "dil"in bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bu yüzden onu Uluslararası İlişkiler alanındaki gayrimüslim bilim adamlarıyla ilişkilendirebilecek bir tarzda tercüme etmek zor olabilmektedir. Bununla birlikte onun İslâmî mirasını böylesi "sömürgeci" kendine mal etmelerin konusu yaparak farklı dünya görüşlerinin (milliyetçilik ve sosyalizm gibi) hizmetine sunmaya hazır yazarlar mevcuttur. Taha Hüseyin gibi, onu seküler alanda yazan sıradışı bir İslam hukukçusu olarak tutarsızlıkla suçlayanlar da mevcuttur.[118]

Siyasal Otoriteyi Kuran Toplumsal Etkenler

İbn Haldun'un kuramının başlangıç noktası, M. Fahri'ye göre, Aristo'nun "İnsan doğuştan politik bir hayvandır" düsturudur. Çünkü İbn Haldun, bu ilkenin doğal bir sonucu olarak, insanın hemcinslerinin yardımı olmadan zarurî maddî ihtiyaçlarını temin edemeyeceğini ve kendisini saldırılardan koruyamayacağını düşünmektedir.[119] Bir başka deyişle, insan, yaşam ve varlığını sürdürmek için gereken ihtiyaçlarını tek başına karşılamaktan âcizdir. Bütün bu hususlarda, doğası gereği, sürekli olarak yardımlaşmaya muhtaçtır.[120] İbn Haldun, insanların bir araya gelmelerinin, ikinci derecedeki (*hâcî*) ve lüks sayılabilecek ihtiyaçlarından (*kemâlî*) çok, temel ve *zarurî* nitelikteki ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşma amacına yönelik olduğunu söyler.[121]

---

[117] Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Y., 1996, s. 41.
[118] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 374.
[119] Macit Fahri (Majid Fakhry), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Y., 1987, s. 331; *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 19b-20b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 73-74; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 79-80; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 213-215.
[120] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 505; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769.
[121] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 61b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 148; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 323.

Çünkü, tek bir insanın gücü, beslenme ve barınma ihtiyacının karşılanması ve yaşamın devam ettirilmesini sağlayacak bütün maddeleri bulmaya yetmez. Mesela insanın günde sadece bir miktar buğdayla yaşamını sürdürebileceği kabul edilse bile, o buğdayın öğütülüp un haline getirilmesi, hamur yapılması ve pişirilmesi gerekir. Bunları yapmak içinse birçok alet ve edevata, bunların üretilmesi için de demircilik ve çömlekçilik gibi sanatlara ihtiyaç vardır. Bütün bu işler yapılmadan buğdayın taneler halinde tüketileceği kabul edilse bile, buğdayı o hale getirmek için buğdayın ekilmesi, hasat edilmesi ve sonra başaklarından çıkarılarak taneler haline getirilmesi gibi pek çok işlemin yapılması gerekir. Bu işlemler de yine birçok alet ve edevata, dolayısıyla da pek çok sanatın bilinmesine bağlıdır. Tek bir kişi, bütün bunların hepsini birden yapmaya güç yetiremez. O halde, güçlerin birleştirilmesine veya bir başka deyişle işbölümü yapılması yoluna gidilmesine ihtiyaç vardır. Bu da, doğal olarak toplumsal yaşamı zorunlu kılar.[122] Bir başka deyişle, "ihtiyaç" olgusu "umran"ın kalkış noktasını oluşturmakta ve insanın toplumsal yönüne ivme kazandırmaktadır.[123]

Bunun yanın sıra İbn Haldun, insanın kendisini savunmak için de diğer insanlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu noktada düşünür, "canlılar arasında düşmanlığın doğal bir hal olduğunu" vurgular. Ancak İbn Haldun, "İnsan insanın kurdudur" diyen Hobbes'tan farklı olarak, öncelikle insanın kendisini vahşi hayvanlardan tek başına koruyamayacağına işaret eder. Ona göre, fert olarak bir insanın gücü, vahşi bir hayvanın, özellikle de bu hayvanlardan avcı olanların gücüne karşı koymaya yetmez. Aynı şekilde kendisini savunmaya yarayacak aletleri de tek başına yapamaz. Çünkü bu aletlerin hem farklı özellikte ve çok sayıda olması gerekir hem de bunların yapımı için pek çok başka şeye ihtiyaç duyulur. Bu yüzden de, insan tekinin diğer insanlarla yardımlaşması ve işbölümü yoluna gitmesi zorunludur.[124]

---

[122] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 20a, 174b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 73, 396; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 79, II, s. 491; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 213, II, s. 652. *Mukaddime*'deki bu konu ile ilgili açıklamalar, Eflatun'un *Devlet* isimli kitabındaki açıklamalarla önemli ölçüde benzeşir. "… toplumu yapan insanın tek başına kendine yetmemesi, başkalarını gereksemesidir…. Bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz." Bkz. Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 59.

[123] Ali Pekcan, " 'İhtiyaç' Kavramı ve İbn Haldun'un 'Umran Teorisi'ne Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 16, S. 4 (2003), s. 532.

[124] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 20a-20b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 73-74; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 79-80; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 214.

Demek oluyor ki, İbn Haldun'a göre toplumsal yaşam bir zorunluluk, kaçınılmaz bir gerekliliktir, *zarûrî* bir durumdur.[125] Felsefecilerin bu gerçeği şu şekilde ifade ettiklerini belirtir: "İnsan, tabiatı itibariyle medenîdir". Ona göre bu söz, insanın topluluk halinde ve toplum içinde yaşamasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. *Umran* demek olan bu durumun felsefecilerin ıstılahlarındaki (terminoloji) karşılığı "medenîlik"tir. Burada medenîlik kavramı, medîneye (şehre) nispet ya da özgülük ifade etmektedir ve insanın toplumsallık özelliğinden kinâyedir. Bunun anlamı, insanın tek başına (*münferiden*) hayatını sürdüremeyeceği, hemcinsleriyle yardımlaşma içinde olmak zorunda bulunduğudur.[126] İbn Haldun'un felsefecilerden kastı, toplumsal yaşam hakkında görüş ileri sürmüş olan Aristo ile İslâm dünyasındaki İbn Sînâ ve Fârâbî gibi izleyicileridir.

Medenîliğin temeli olan yardımlaşmanın gerçekleşmesi için her şeyden önce bir araya gelip konuşmak ve ardından da ortaklaşa çalışmak gerekir. Amaçların birleşmesiyle gerçekleşen bu ortaklık da, karşılıklı nefrete ve düşmanlığa ya da ünsiyet ve dostluğa yol açabilir. Öyle ki bu durum, uluslar ve toplumlar arasındaki savaş ve barışa kadar uzanır.[127] İnsanoğlu, hayvanlardan farklı olarak, ancak "düşünce"si sayesinde nasıl davranması gerektiğini bilir, geçimini sağlar ve diğer insanlarla yardımlaşır, bu dayanışmayı sağlayacak şekilde toplum meydana getirir.[128] Fakat insanoğlu düşüncesini doğru bir şekilde kullanamadığı ve insanlar arasında fikir birliği oluşmadığı zaman, bütün bunlar gerçekleşmeyecek veya çatışma çıkacaktır, çünkü insanlar bunları içgüdüsel olarak yapma özelliğine sahip değillerdir. İbn Haldun'un devletin varlık nedeni ya da meşruiyet kaynağı olarak, öncelikle, güvenlik ve adaleti sağlayacak bir otoriteye duyulan ihtiyacı gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, her ne kadar arı ve çekirgeler gibi hayvan topluluklarının da, cismî özellikleriyle diğer hayvan türlerinden farklılık gösterdikleri ve aralarından çıkan bir başkana itaat edip boyun

---

[125] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 571.
[126] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 19b, 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 73, 505; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 79, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 213, II, s. 768-769.
[127] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 505; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769.
[128] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 19a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 71, 468-469; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 75, II, s. 601; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 208, II, 765-766.

eğdikleri tespit edilmişse de, bu durum, insanlarda olduğu gibi düşünce ve siyasetin sonucu değil, içgüdülerinin eseridir.[129]

İbn Haldun, Aristo'nun "politika" vurgusunu tekrarlamakla birlikte, insan için yapılan "politik hayvan" tanımını kullanmaz. Bilâkis, ona göre, insan, kendisine has özellikleriyle, diğer bütün canlılardan (*hayevânât*) "ayrılır" (*mütemeyyiz*). Bu özellikler ise, "fikr"in neticesi olan ilim ve sanatları geliştirebilmeleri ve hakem konumundaki bir kanun koyucuya ve siyasal otoriteye ihtiyaç duymalarıdır.[130] Öte yandan, insanların fiilleri çoğu kez tabiî (içgüdüsel) değil, düşünüp taşınma sonucu ortaya çıktığı için, varlıklarının devamı açısından işbirliği ve dayanışma zorunlu olduğu halde, birçok insanın bunun önemini anlayamaması ve buna bağlı olarak aralarında işbirliği ve dayanışmanın imkânsız hale gelmesi mümkün olabilir. Böyle bir durumda, insanların yardımlaşmaya zorlanmaları, onların bekası bakımından kaçınılmaz olur.[131]

Koruma (*himaye*), savunma (*müdafaa*), hakkını isteme (*mutalebe*) ve benzeri bütün işlerin *asabiyet*le (birbirine kenetlenmiş olan güçlü bir toplulukla) sağlanacağını söyleyen İbn Haldun, bunun hemen ardından, insanın tabiatının bunu gerektirmesinden dolayı, toplu halde yaşanan her yerde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir kanun koyucu (*vâzı'*) ve yöneticiye (*hâkim*) ihtiyaç bulunduğunu belirtir.[132] Böylece İbn Haldun, önce devlet olmayı sağlayan dinamiğe, sonra da devletin varlık nedenine işaret etmektedir. Demek oluyor ki devletin aslî gayesi, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve onların birbirlerine zulmetmelerine engel olmak, bir başka deyişle adaleti sağlamaktır. Asabiyet, hakkına sahip çıkmayı sağlayan bir güç kaynağı olarak önem taşırken, devlet de aynı amaca hizmet eden bir yapılanmadır. O halde ikisi arasında işlev bakımından bir benzerlik vardır.

---

[129] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 20a-20b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 73-74; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 79-80; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 214.

[130] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 19a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 71; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 75; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 208. Arapça'da "hayevân" (çoğulu: hayevânât), "canlı, kendisinde hayat olan" anlamına gelir ve Türkçe'de kullandığımız "hayvan" kelimesi gibi, canlıların sadece belirli bir kategorisi için kullanılmaz. Bkz. Mevlût Sarı, *el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lugat*, İstanbul: Bahar Y., 1982, s. 369.

[131] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 189a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 427; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 534-535; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 707.

[132] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 349-350.

İbn Haldun'a göre, insan için devlet (*mülk*), bizzat tabiatından yani onu insan yapan özelliklerinden ve ondaki toplumsallık niteliğinden kaynaklanan bir kurumdur. İnsanda her ne kadar hayvanî kuvvetler de bulunmaktaysa da, o, yaratılış özellikleri ve düşünme gücü sayesinde iyiliklere kötülüklerden daha yakındır. O halde, insana özgü *siyaset* ve hükümdarlıkla uyumlu olacak şey, iyilik ve iyi olan şeylerdir.[133] Böylece İbn Haldun, devletin özünde iyi ve gerekli bir kurum olduğunu kabul eder. Yine de İbn Haldun'a göre, genelde devlet yönetimine ilişkin hükümler çoğunlukla haksızlık ve zulüm (*cevr*) niteliğindedir.[134] Devlet ya da siyasal iktidar, halkını dış düşmanlara karşı korumak yani güvenliği sağlamak, toplum bireylerinin kendi aralarında birbirlerine haksızlık etmelerini engelleyerek asayişi korumak, yolcuların can ve mal güvenliğini temin etmek, halkın birbirleriyle ilişkilerinde ve ölçü ile tartıda hile yapmalarına engel olacak tedbirleri almak, insanların alışverişte kullandıkları paraları kontrol altında tutup sahteciliğe meydan vermemek zorundadır.[135] Özetle devletin şu dört görevi yerine getirmesi gerekir: 1. Ülkenin güvenliğini sağlamak için asker, savaş ve silah işleriyle uğraşmak, 2. Mekan ve zaman olarak uzakta bulunan kimselerle iletişim ve koordinasyonu sağlamak, 3. Vergilerin toplanması ve bunların lüzumlu yerlere harcanmasını temin etmek, 4. İnsanların devletten olan taleplerini iletebilecekleri mekanizmaları sunmak.[136]

Öte yandan, İbn Haldun'un düşüncesinde, devletin, yani siyasal otoritenin ve yöneticilerin varlığının "doğal" bir durum olması, yönetenlerin kendi doğalarından kaynaklanan böylesi bir hakka sahip olmaları anlamına gelmemektedir. Çünkü, İbn Haldun'un ifadesiyle, devlet ve yönetim *izafî* işlerdendir. Bir başka deyişle, hükümdarın hükümdarlık sıfatı tebaaya nisbetledir.[137] Bunun anlamı, hükümdarın hükümdarlığının dinî bir nitelik taşımaması, onun yöneticilik sıfatının kaynağının, kendisine tebaa olmayı kabul etmiş olan halk olmasıdır. Bu noktada İbn Haldun, "toplumsal sözleşme"

---

[133] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 71b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355.
[134] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 179a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 404; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 502; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 665.
[135] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 115b-116a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 268-269; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 324; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 482.
[136] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 116b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 270; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 326; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 484.
[137] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 95a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 267; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418.

kavramını benimseyen düşünürlerle aynı görüşleri savunmaktadır. Buna bağlı olarak İbn Haldun, yönetimin hükümdar ya da yöneticinin kişisel arzu ve tercihlerine değil, herkesin kabul edip itaat edeceği yasalara dayalı olması gerektiğini ileri sürer. Bunun nedeni, devletin varlık sebebini, zorunlu olarak bir araya gelmiş bulunan insanlar arasındaki ilişkilerin zulüm ve haksızlığa dönüşmesinin engellenmesi hedefinin oluşturuyor olmasıdır. Zulüm ve haksızlıkların nedeni ise, insanlardaki öfke, hâkimiyet kurma ve üstün gelme gibi hayvanî nitelikteki özelliklerdir. Bir başka deyişle, insanların birbirlerinin öfke, hâkimiyet arzusu ve saldırılarından korunmaları için devlete ya da yöneticiye ihtiyaç duyulur. Fakat bu noktada, yöneticide de aynı hayvanî özelliklerin bulunması nedeniyle, yönetimin halktan uzak ve yöneticilerin kişisel amaç ve arzularına uygun bir şekilde sürdürülmesi tehlikesi ortaya çıkar. Yöneticilerin değişmesine bağlı olarak, yönetime temel oluşturan bu kişisel amaç ve arzular da her seferinde değişeceği için, bunlara itaat etmek iki kat zor bir hale gelecektir. Böylece kaos ve cinayetlerin (*herc* ve *katl*) yaşandığı bir tablo ortaya çıkacaktır. Bu yüzden, İbn Haldun'un ifadesiyle, herkesin kabul edip itaat edeceği siyasal kanunların (*kavânîn-i siyasiyye*) bulunması bir zorunluluktur.[138] İbn Haldun, böylece, hukukun siyasî yönünü veya devlet için önemini vurgulamaktadır. "Bu, İbn Haldun'un kullandığı kavânîn-i siyasiye teriminde ve yazarın şu yorumunda ima edilmiştir: 'Eğer devlet böyle bir siyasaya – hukuken bağlayıcı kural ve düzenlemelere dayanan yönetime– sahip değilse, işleri düzen içinde değildir ve otoritesi de tamam değildir."[139]

E. Rosenthal'e göre, uygarlık ile yönetme sanatı olarak siyaset arasındaki yakın bağlantı İbn Haldun'un terminolojisinde açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Zira umran; medeniyet ve hadâra, yani yerleşik şehir hayatıyla eşanlamlıdır. Hadâra ise "temeddün"e (medenîleşme) denk olup, Yunan "polis"i anlamında bir şehirde (medine) yaşamak ya da teşkilatlanmak demektir.[140] Ancak, umran kavramının kırsal toplumları da kapsadığını (bedevî umran) hatırlamak gerekmektedir. Fakat medenîlik aynı zamanda şehirlilik anlamına geldiği için, medenî umran ile siyaset arasında, "polis" kavramının ifade ettiği bağlantının bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte, İbn Haldun kırsal toplumlarda da, hükümdarlık anlamında olmasa bile, reislik (başkanlık) şeklinde

[138] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 95b-96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 221-222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 420.
[139] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 147.
[140] *A.g.e.*, s. 125.

ve asabiyetin ortaya çıkardığı siyasal nitelikte bir otoritenin her zaman bulunduğunu belirtir. Ancak, düşünüre göre, medenîleşme ve şehirleşme için riyaset sistemi ve bu sistemin temelini oluşturan kabilesel toplumsal düzen yeterli değildir, mutlaka devlete ve hükümdarlığa ihtiyaç vardır. Bir başka deyişle, uygarlık ancak devlet sayesinde mümkün olabilir, devletsiz uygarlık düşünülemez. Bunun nedeni, uygarlığa ve şehirlere ait büyük eserlerin az sayıda ve belirli kişilerin ortaya koyabileceği şeyler olmayıp, büyük bir işbirliği ve yardımlaşmayı gerektirmesidir. Bu işbirliği ve yardımlaşma da ancak devlet sayesinde gerçekleşebilir. Bu yüzden devletlerin yıkılma dönemleri, bir toplumun uygarlığı ve şehir yaşamı bakımından da gerileme dönemleridir.[141] Düşünür, devlet ile umran (toplumsal yaşam) arasında kabuk (*sûret*) ile öz (*madde*) arasındaki ilişkiye benzer bir münasebet bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, maddenin şekli ve dış yapısı nasıl onun muhteviyatı için koruyucu bir çerçeve ise, devlet ve hükümdarlık da umran için böyledir. Bu nedenle, devlet ile umrandan birinin diğerinden ayrılması mümkün değildir. Umransız devlet tasavvur edilemeyeceği gibi, insan tabiatındaki, "düzeni sağlayıcı bir idarecinin" varlığını zorunlu kılan düşmanlık ve haksızlık eğiliminden dolayı, devletsiz bir umranın ortaya çıkması da mümkün değildir. İşte bundan dolayı, siyasî bir yapının varlığı zorunludur. Devletin anlamı ya da sebeb-i hikmeti ve var oluş gayesi budur.[142]

Öte yandan bizzat devlet kurumunun kendisi de toplumun şehirlileşmesine, yani şehirleri ele geçirmesine veya şehir kurmasına yol açar. Bunun nedenlerinden biri, devlet olmanın bizzat kendisinin insanları şehir yaşamındaki rahatlık, kolaylık ve sükûnete yöneltmesidir. İkinci neden, devlete hâkim olanların, iktidarı ellerinden almak isteyen rakiplerine karşı kendilerini korumak için, savunma tedbirlerinin alınmış bulunduğu şehirlere yerleşmek zorunda olmalarıdır.[143] İbn Haldun'a göre, medenîlik bir devletin büyüklüğü ve gücü ile orantılıdır. Çünkü medenîliğin toplumsal yaşamdaki tezahürü lüks ve rahatlık şeklinde olmaktadır. Bunlar ise *servet* ve nimetlere bağlıdır. Servet ve nimetler ise, devletin gücü ve büyüklüğü ile orantılıdır.[144] Bir başka deyişle,

---

[141] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 166b, 167a, ek: b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 378, 380; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 463, 465; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 629, 631.
[142] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 182a, ek: a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 412; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 512-513; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 682.
[143] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 167a, ek: b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 379-380; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 465; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 631.
[144] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 88a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 205; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 246;

bir devletin ortaya koyduğu eserler, onun *kuvveti* ile orantılıdır. Eğer bir devletin hâkim olduğu topraklar çok geniş ve halkı da sayıca çok olursa, devletin her bölgesinden bir araya gelip birlikte çalışan ve yardımlaşanlar da o oranda fazla olur. Böylece daha fazla sayıda ve daha büyük eserler ortaya konulabilir.[145]

İbn Haldun, ilerde ayrı bir başlık altında genişçe ele alınacağı gibi, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi isimlerin "toplumsal sözleşme" anlayışının işaret ettiği duruma da değinir. Rousseau, "*Du Contrat Social*"[146] adlı eserinde, çağının politik terminolojisini aydınlatmakta en ileri gitmiş çabayı göstermiş ve söz konusu düşünceyi yansıtan terimleri geliştirmiştir. İbn Haldun, "toplumsal sözleşme" anlayışının ifade ettiği şekilde, insanlar için zorunlu olan toplumsal yaşam kurulup dünya mamur olunca, insanların tabiatlarındaki düşmanlık ve zulüm özelliklerinden dolayı (Hobbes'un ifadesiyle, "insan insanın kurdu olduğu" için), aralarında düzeni kurup muhafaza edecek bir yöneticinin de kaçınılmaz olacağını ileri sürmüştür. Doğal olarak, "toplumsal sözleşme" düşüncesi, gerçekten böyle bir sözleşme yapılmış olduğu iddiasını içermez; sadece, devletin varlığının meşruiyetinin insanların zımnî bir onay ve beklentileri üzerine kurulduğunu ve bunun da bir sözleşme anlamına gelebileceği varsayımına dayanır. Bu anlayış çerçevesinde İbn Haldun, insanların vahşi hayvanların saldırıları karşısında kendilerini savunmak için kullandıkları silahların, hemcinslerinden gelecek düşmanlık ve saldırılar karşısında yeterli olmayacağını belirtir. Çünkü, benzer silahlar herkeste bulunacaktır. Bu yüzden, onlar üzerinde ezici güce sahip olan, onlara üstün gelmiş bir otorite ve kanun koyucuya (*vâzı'*) ihtiyaç vardır. Düşünüre göre, böylece hiç kimse bir başkasına düşmanlıkla el uzatamayacaktır. "İşte bu, devletin (*mülk*) manasıdır."[147] Ona göre, insanın tabiatı gereği, toplu halde yaşanan her yerde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir kural koyucuya ve egemen güce (*vâzı'un ve hâkimün*) ihtiyaç vardır.[148] Bir başka

---

Mukaddime/Uludağ, I, s. 398.

[145] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 89b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 208; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 251; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 402.

[146] Bkz. Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Korkut Ata, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Y., 2010.

[147] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 20b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 74; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 80-81; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 215.

[148] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 349-350.

deyişle, devlet (*mülk*) insanlar için *tabiî* bir kurumdur (*mansıb*).[149] Çünkü birlikte yaşayan insanlar için, ki bu toplumsallık onlar için zarûrî bir durumdur, kendisine başvurulacak bir kanun koyucu ve egemen gücün bulunması gereklidir.[150] Buna bağlı olarak, İbn Haldun'un düşüncesi çerçevesinde, "toplum-öncesi birey" durumunun, yani insanların toplum oluşturmaksızın yaşadıkları bir dönemin tarihte hiçbir zaman mevcut olmadığı söylenebilir.[151]

Uygun'a göre, İbni Haldun da, *Leviathan*'ın yazarı, XVII. yüzyıl düşünürü Thomas Hobbes gibi, siyasal iktidarın oluşmadığı bir insan topluluğunu kargaşa ve kaos ortamı olarak tasavvur etmiş ve böyle bir durumun, insan türünün yok olup gitmesine neden olabileceğini öne sürmüştür. Ancak İbn Haldun, insanların bir devlet-öncesi doğa durumu geçirdikleri ve bu dönemden bir sözleşme yaparak çıktıklarını ileri sürmekten kaçınmakla Hobbes'tan ayrılmaktadır.[152] İbn Haldun, Hobbes'tan farklı olarak, *Mukaddime*'de, devletin otoritesini mutlak kılmak ve bireylerin kayıtsız şartsız itaatlerini sağlamak için gerekçeler arama çabasına girişmemiştir. Bu farklılığın temelinde, iki düşünürün insan doğasına olan yaklaşımlarının farklılığı yer almaktadır. Hobbes, insan doğasının baskın özellikleri olarak gördüğü vahşilik, bencillik ve saldırganlığın ancak mutlak bir iktidar tarafından dizginlenebileceğini öne sürerken, İbn Haldun'a göre, söz konusu özellikler insan doğasının yalnızca bir boyutudur.[153]

Locke, insanda iyi özelliklerin baskın olduğunu söylemesi bakımından İbn Haldun'unkine benzer bir yaklaşıma sahiptir, fakat onda da Hobbes'unki gibi bir doğa durumu ve toplumsal sözleşme varsayımı mevcuttur. Fakat onun düşüncesindeki doğa durumu ya da doğal durum, Hobbes'unki gibi herkesin herkese karşı savaştığı bir toplum-öncesi dönem değildir, genel olarak bir barış durumudur.[154] İbn Haldun, toplum-öncesi dönem fikrini, bir başka deyişle insanların toplumsallıktan uzak olarak tek tek bireyler halinde birbirleriyle daima çatışarak yaşadıkları bir zaman dilimi düşüncesini kabul etmez. Ona göre insan teki, toplum mevcut olmadan var olamaz, bebekliğinden

---

[149] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417.
[150] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 571.
[151] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 100.
[152] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 93.
[153] *A.g.e.*, s. 95.
[154] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Y., 1994, s. 126.

itibaren bir dayanışma ortamına muhtaçtır, aksi takdirde büyüyemez, yaşamını sürdüremez; çünkü bir çocuk ve özellikle de bebek, kendi kendisine yeten bir canlı değildir. Doğal olarak, böylesi bir varlığın 'çatışan' birey olması hiç mümkün değildir. İbn Haldun'un düşüncesi çerçevesinde insanın kötü özelliklerinin de bulunması, doğa durumu ya da doğal durum olarak adlandırılan anarşik ortamın var olması anlamına gelmemektedir.

Hobbes, insanın içtimaîliği ve insan toplumunun medenîliği konusunda "İnsan siyasal bir hayvandır. Medenî ve içtimaî bir yaratıktır" diyen Aristo'nun görüşüne şiddetle itiraz etmiş, insan için tabiî halin savaş ve saldırganlık olduğunu öne sürmüş, bu konuda "İnsan insanın kurdudur" varsayımına sarılmış ve toplum halinde olmanın bu savaş ve saldırma halinin sonucu olduğunu savunmuştur. İbn Haldun ise, teorisinin ilk kısmını kendisinden önceki düşünürlerden almış olmakla birlikte, aynı zamanda kendisinden üç asır sonra Hobbes'un düşüneceği şeyi de önceden fark etmiş, teorisinin ikinci bölümünü "insanın insana saldırması" ve "insanoğlunun sürekli kavga halinde bulunması" ilkesi üzerine kurmuştur. İbn Haldun'un bu konudaki teorisi aynı konudaki Aristo'nun eski teorisi ile Hobbes'un yeni teorisini yekdiğerine bağlayan bir hat mesabesindedir. İbn Haldun, toplum hayatında saldırganlığın ve kavganın işlevini değerlendirme konusu yapmakla birlikte, hususu insanın içtimaî bir varlık oluşuna aykırı görmek gibi bir aşırılık sergilememiştir. İbn Haldun toplumu veya umranı, tıpkı saldırganlık özelliği gibi insan için tabiî bir durum saymış, bu suretle devlet ve egemenlik fikrini bir yandan umran ve toplumsallık ilkesine, diğer yandan da insandaki "saldırganlık" özelliğine bağlamıştır. Bu yüzden, ona göre umransız devlet, devletsiz de umran (toplumsal kurumlar ve faaliyetler) olamaz.[155] Böylece devlet ve egemenlik, insanın diğer insanlardan korunması (insanın hukukunun/haklarının korunması) amacına hizmet eden bir kurum olarak gerekli görülmektedir.

Devletin Kökeni ve Uluslararası İlişkiler

Devletin ortaya çıkış nedenlerini açıklamaya çalışan birçok farklı teori mevcuttur ve hepsi de kesin doğru olmaktan oldukça uzaktır, çünkü hiçbiri kanıtlanabilmiş değildir. Devletin ilk oluşumuna dair örnekler az ve taklit edilemez

[155] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 145-146.

nitelikte oldukları için, onun ortaya çıkışına yol açan sürece ilişkin genelleme yapılamayacağı düşünülmektedir.[156] Ancak konuya ilişkin teorilerin hemen hepsi, devletin oluşumu için, gerekli olan ama yeterli olmayan bir şarta, yerleşik tarımın yarattığı belli bir nüfus yoğunluğu eşiğine ulaşılması lüzumuna dikkat çekmektedir.[157] Devletin kökeni, kaynağı ve doğuşu ile ilgili teoriler genelde, bilimsel araştırmalara değil, öngörü, tahmin ve varsayımlara dayanmaktadır. Nitekim, devletin kökenini insan iradesinin bir ürünü olan sözleşmeye dayandıran görüşlerin temelinde yer alan "doğa durumu" ve "toplumsal sözleşme" düşüncesi gerçekte bir varsayım niteliği taşımaktadır.[158] Ancak, İbn Haldun'un devletin kökeniyle ilgili sosyo-politik yaklaşımı, diğer düşünürlerinkinden daha ikna edicidir.[159]

Şayet devlet "siyasal topluluk"la eşanlamlı kabul edilecek olursa, bu tür toplulukların en önce nerede, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda sosyal bilimciler arasında henüz bir görüş birliği oluşmuş değildir. Bazı antropologlar devletin varlığını insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürürken, bazıları da, göçebe toplulukların belirli bir toprak parçası üzerine yerleşmesiyle ortaya çıkan bir gelişme olarak görmektedir. Üçüncü bir grup ise, insan topluluklarının hayvancılıktan tarıma geçişini devletin teşekkülünün başlangıcı saymaktadır.[160] Bununla birlikte, devletin teşekkülünün geniş anlamdaki ilk örneklerinin eski Yakın Doğu ve Çin'de dört bin yıldan öncesine kadar uzandığı kabul edilmektedir.[161]

Bu noktada karşımıza antropologlar tarafından üretilmiş bulunan "erken devlet" kavramı çıkmaktadır. "Erken devlet" olarak adlandırılan tarihteki ilk devlet örneklerinin "emekleme safhasında", "tipik" ve "ergin devlete geçiş aşamasında" olmak üzere üç kategoride ele alınabileceğini öne süren Claessen ve Skalnik, "emekleme evresindeki erken devlet" kavramı ile, devletin ortaya çıkışına işaret etmiş olmaktadırlar. Söz konusu yazarlar, bu aşamadaki devlette, "akrabalık, aile ve topluluk

---

[156] Charles Keith Maisels, *Uygarlığın Doğuşu: Yakındoğu'da Avcılık ve Toplayıcılıktan Tarıma Kentlere ve Devlete Geçiş*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 490; Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, 2. b., İstanbul: Der Y., 1994, s. 171.
[157] Maisels, s. 490.
[158] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 89.
[159] Fadhil Zaky Mohamad, *Foundations of Arabic-Islamic Political Thought*, Baghdad: Ministry of Culture and Guidance, 1964, s. 17.
[160] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 16. b., Ankara: Bilgi Y., 2004, s. 39.
[161] Thomas Ertman, "State Formation and State Building in Europe", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (367-383), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 367.

(cemaat) bağlarının hâlâ siyasal alandaki ilişkilere hükmettiklerini", tam zamanlı çalışan memur ya da uzmanların ender bulunduğunu ve vergilendirme sistemlerinin ilkel ve "ad hoc" (geçici amaçlarla bir kerelik olma) niteliği taşıdığını söylemektedirler.[162] R. Cohen ise, bir monark (melik, hükümdar) ile ayrıcalıklı ve varlıklı kimselerden oluşan bir yönetici sınıfın her erken devlette karşılaşılan bir özellik olduğunu ileri sürmektedir.[163] Cohen'e göre, "devlet oluşumuna yolaçan tabakalaşma ve sınıflar arası savaşım, daha çok İbn Haldun'un klasik kuramına uymaktadır."[164] Claessen, M.Ö. 3000 yılları dolayındaki Mısır'ın Eski Krallığı'ndan 1830'larda ortaya çıkan Jimma'ya kadar uzanan 21 "erken devlet" üzerinde yaptığı çalışmaya dayanarak, devletin varlığının kentleşmeye bağlı olmadığını, fakat "erken devlet" geliştikçe kentleşmenin gittikçe önem kazandığını belirtmektedir.[165] Bütün bu özellikler, İbn Haldun'un devlet kurumunun ortaya çıkışı ile ilgili olarak söyledikleriyle uyumludur. Arslan'ın belirttiği gibi, "İbni Haldun'a göre, şehirleşme devleti yaratmaktan daha çok, devlet şehirleşmeyi yaratıyor" görünmektedir.[166]

Ortaçağ'da Batılı hıristiyan düşünürlerin, yalnızca siyasal iktidarı değil, genel olarak iktidarın kökenini Tanrı'ya dayandırdıklarını söyleyen Uygun'a göre, İbn Haldun, İslâm dünyasında da yaygın olan bu görüşü benimsemekten uzaktır.[167] İbn Haldun'un bu görüşü benimsemediği doğru olmakla birlikte, söz konusu düşüncenin İslâm dünyasında yaygın olduğu iddiası, Ortaçağ Batı siyasal düşüncesinden hareketle yapılmış yanlış bir genelleme olmaktan öteye gitmemektedir.[168] Öte yandan Uygun, İbn Haldun'a göre devletin tanrısal (ilahî) bir kurum değil, insan doğasının belirli özelliklerinden kaynaklanan ve toplumsal yasalara göre açıklanabilen bir örgütlenme olduğunu da söylemektedir. "Düşünüre göre, Tanrısal olan devlet değil, peygamberlik

---

[162] Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, "Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar", *Erken Devlet* içinde (3-42), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 32-33.
[163] Ronald Cohen, "Devletin Kökenleri - Yeniden Değerlendirme", *Erken Devlet* içinde (43-111), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 51-52.
[164] *A.g.e.*, s. 84.
[165] Henri J. M. Claessen, "Erken Devlete Yapısal Bir Yaklaşım", *Erken Devlet* içinde (156-246), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 167.
[166] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 113.
[167] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 97.
[168] İslâm hukukundaki dâru'l-harp, cihad ve fetih gibi kavramlar dikkate alındığında, ontolojik anlamda değilse de meşruiyeti bakımından her türlü iktidarın Tanrı'dan gelmiş kabul edilmediği ortaya çıkmaktadır.

kurumudur ve o, insan doğası ve toplumsal yasalar ile açıklanamaz."[169] Ancak, Uygun'un tesbiti, yanlış anlamaya yol açabilecek bir eksiklik taşımaktadır. İbn Haldun'un akla dayanmadığını, yani akıl yürütme ile zorunlu olarak varılan bir sonuç olmadığını söylediği şey, peygamberliğin kendisi veya fiilî varlığı değil, gerekliliği/vücûbudur, yani peygamberliğin insanlar için zorunlu ve gerekli bir kurum oluşu akılla keşfedilebilecek bir şey değildir. Bir başka deyişle, insanların peygamberlere muhtaç olduğu sonucuna salt akıl yoluyla varmak mümkün değildir, bunu bizzat peygamberlerin getirdiği dinin kendisi haber vermektedir. Devlet kurumu ise böyle değildir, onun gerekli olduğu akıl yürütme ile anlaşılabilir. İnsan aklı, peygamberlik kurumunun insanlar için (özellikle ahiret hayatları bakımından) gerekli olduğunu tek başına keşfedememekle birlikte, gelmiş olan peygamberleri ve peygamberlik kurumunu değerlendirme konusu yapabilir. Uygun'un aksine düşünürü doğru anladığı görülen S. Uludağ'a göre ise, İbn Haldun, peygamberlerin mesajının "gereksizliğini değil, toplum ve devlet düzeni açısından varlığının zorunlu olmadığını savunmaktadır".[170]

Bununla birlikte, devlet kurumunun gerekliliğinin akılla açıklanabilir birşey olması, devletin "akılcı" olarak nitelendirilebilecek yollarla kurulması anlamına gelmemektedir. Uygun'un belirttiği gibi, düşünüre göre, siyasal iktidar ve onun bir tipi olan devlet, insanın insana karşı olan kötülüğünün önlenmesi amacına hizmet etmekle birlikte, insanların kendi aralarında sözleşip, iradî olarak meydana getirdiği bir kurum değildir. Ancak Uygun'un, bu noktada durmayıp, düşünürün görüşlerinin yanlış anlaşılmasına neden olabilecek başka yorumlar da yaptığı görülmektedir. Nitekim sözlerini, "Ona göre, siyasal iktidarın kökeninde insan iradesinin bir rolü olmadığı yeterince açıktır" diyerek sürdürmektedir. Gerçekte, İbn Haldun'a göre devlet, son

[169] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 99. Uygun, Turan Dursun tarafından yapılan şu çeviriye dayanmaktadır: "… şu bir gerçek ki, peygamberlik kurumu akla dayalı bir şey değildir. Onu bildiren, duyuran dindir sadece." (İbn Haldun, *Mukaddime*, C. 1, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Y., 1977, s. 143'ten aktaran Uygun, s. 99.) Uludağ çevirisi ise şöyledir: "Verilen izahatla nübüvvetin vücubu hakkındaki filozofların görüşlerindeki hata açığa çıkmış, nübüvvetin aklî olmadığı ve onu idrak etme vasıtasının sadece şeriat olduğu anlaşılmıştır. Bu ümmetin selefi olan zevatın mezhebi de budur." (*Mukaddime*/Uludağ, I, s. 216'dan aktaran Uygun, s. 99, n. 15.) Uygun'a göre, İbn Haldun, "devleti akıl ile kavranabilen, toplumsal yasalara göre açıklanabilen bir kurum; peygamberliği ise, akıl ile kavranamayan, ancak inanç ile temellendirilen bir kurum olarak görmüştür. Dolayısıyla, devlet insan bilgi ve düşüncesinin alanı içinde, peygamberlik ise bu alanın dışında bir inanç konusudur". Bkz Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 99.

[170] *A.g.e.*, s. 100.

tahlilde insan iradesinin bir ürünüdür, fakat "bütün insanların ortak iradesi"nin ürünü değildir. Uygun'un, aktarılan iddiasını ispatlamak için yaptığı açıklama ise, bizzat İbn Haldun'un ileri sürdüğü bir görüş değil, Uygun'un düşünüre izafe ettiği ve "toplumsal sözleşme" kuramcılarının ileri sürdükleri türden bir varsayım durumundadır. Uygun, "İlk insan topluluklarında, insanlar doğuştan gelen eğilimleri nedeniyle birbirlerine saldırdıklarında, birbirlerinin haklarına tecavüz ettiklerinde, daha güçlü ve daha savaşçı olanlar bu saldırılarda üstün gelecektir" diyerek, devletin kuruluşunda "insan iradesi"nin bulunmadığını gösterdiğini düşünmektedir. Aslında, söz konusu iddianın doğru kabul edilmesi, Uygun'un ileri sürdüğünün aksine, devletin "daha güçlü ve daha savaşçı" insanların "irade"lerinin ürünü olduğu görüşünü benimsemek anlamına gelir. Yine Uygun'a göre, daha güçlü ve daha savaşçı olanların diğerleri üzerinde sağladığı bu üstünlük, "güçlülere, kendilerini saldırılara karşı koruyacak, temel çıkarlarının savunulmasını mümkün kılacak bir düzenin yerleştirilmesi imkânını verecektir". Ayrıca, "devlet" anlamına gelen bu düzen sayesinde, "kargaşa ve kaos yerini kurallı bir yaşama bırakacaktır".[171]

Böylece Uygun, "toplumsal sözleşme" kuramcılarının "doğa hâli/durumu" varsayımını İbn Haldun'a mal etmekte, fakat onların "sözleşme" varsayımına karşı "galibiyet ve icbâr/zorlama" varsayımını ileri sürmektedir. Gerçekteyse İbn Haldun, "toplumsal sözleşme" kuramcılarının sadece "sözleşme" değil, "doğa hâli" varsayımını da kabul etmemektedir. İbn Haldun için ilkel toplum, büyük bir aile anlamına gelen kabileden başka birşey değildir. Buradaki ilkellik vurgusu, sözü edilen "düzen"in ilkelliğine değil, zamansal eskiliğe işaret etmektedir. İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde kabile yapısı, kargaşa ve çatışma değil, tıpkı bir ailede olduğu gibi, kendisine özgü yazısız ve zımnî kuralları olan bir düzen anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, düzenin temelinde "doğa hâli" değil, *asabiyet* olarak ifade edilen "doğal dayanışma" bulunmaktadır.

Uygun'un, "Devletin kökeni hakkında İbni Haldun'un açıklamalarından çıkan sonuç şudur" diyerek, yanlış varsayım ve sonuçlarını ayrıca özetlediği görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un yaklaşımları çerçevesinde "siyasal iktidarın ve kent toplumundaki siyasal iktidar tipi olarak devletin ortaya çıkışında, ne ilahi bir iradenin,

[171] *A.g.e.*, s. 93-94.

ne de insan iradesinin bir rolü yoktur". Oysa, İbn Haldun'un insan iradesini devre dışı bırakan bir ifadesi mevcut değildir. Yine Uygun'a göre, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinden bakıldığında "insanların doğal yapısında bulunan kendi türüne karşı saldırganlık eğiliminin bir çatışma ortamı"na yol açtığı görülmekte, "güçlü olanlar bu çatışmadan galip çıkarak güçsüzleri kendine tabi kılmakta" ve "bu sayede kurallı, düzenli bir hayat" sürdürülmektedir. Oysa, İbn Haldun'a göre toplumsal yaşamın ve devletin kuruluşunun temel dinamiği *asabiyet* şeklinde kendisini gösteren dayanışmadır. Yine Uygun, "Kuşkusuz bu düzenin devamlılığı, yalnızca kaba güçle, fiziki-askeri üstünlükle sağlanamaz. Güçlülerin, zaman içinde toplumun kabul edebileceği bir tür hak ve adalet anlayışına dayanması da gerekecektir" diyerek, düşünürün yaklaşımını baş aşağı etmektedir. Gerçekte, İbn Haldun'a göre, *asabiyet* belirli bir hak ve adalet anlayışı üzerine kurulmuş dayanışma anlamına gelmektedir.[172] Ancak Uygun, sözlerinin devamında, "Güçlü olmanın anlamı, toplum içinde en güçlü dayanışmaya sahip olmaktır. Toplumları her zaman en güçlü dayanışması olan aile, kabile veya toplum kesimleri yönetir" diyerek, "insanların doğal yapısında bulunan saldırganlık eğilimi" ve "çatışma" etkenlerinin yerine "asabiyet"i yerleştirmektedir.[173] Bununla birlikte Uygun, daha sonra, "güçlü olma"nın anlamını tekrar "dayanışma" ile ilgisiz hale getiren bir başka yorum daha yapmakta, "savaşçılık yönünden daha güçlü" olmaktan söz etmektedir. İbn Haldun'a göre devletin "herhangi bir şekilde insan iradesinin eseri olarak da görülemeyeceğini" bir kez daha vurgulayan Uygun'a göre, "ilk insan topluluğunda, ilkelliğin, vahşiliğin insan doğasının saldırgan yönünün bir sonucu olarak haksızlık, kargaşa ve düzensizlik ortaya çıktığında, savaşçılık yönünden daha güçlü olan bir kesim diğerlerine üstün gelecek ve onlar üzerindeki bir otorite olarak ortaya çıkacaktır".[174]

Bununla birlikte, farklı topluluklar arasında bir çatışma ve savaş yaşanıyor olması hem tarihsel bir gerçekliktir, hem de İbn Haldun'un, yeni bir devletin

---

[172] İbn Haldun, adaletin karşıtı olan zulmü sosyal, siyasal ve ekonomik boyutları olan kapsamlı bir olay olarak görür. Zulüm, umranın, bir başka deyişle sosyo-politik düzenin ve ekonomik sistemin çökmesine neden olur. Umrandaki gelişme ile devlet yönetimindeki zulmün niteliği ve derecesi birbiriyle doğrudan ilgili, birbirlerini sürekli etkileyen oluşumlardır. Zulüm, sadece mal ve mülklerin sebepsiz olarak gaspedilmesi de değildir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, çev. Zakir Kadiri Ugan, 3. b., İstanbul: MEB Y., 1991, s. 80; *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 138b-140a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 320-323; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 380-384; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 549-553.

[173] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 109.

[174] *A.g.e.*, s. 117-118.

kuruluşunda önemli bir etken olarak gördüğü bir husustur. Ancak, bu çatışma olgusu, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, devletin tarihte ortaya çıkışını gösteren temel etken değil, kabile eksenli "riyaset" olgusunun "mülk"e dönüşmesini açıklayan bir durumdur. Kabile, Claessen ve Skalnik'in "emekleme evresinde erken devlet" olarak adlandırdıkları yapının tarih boyunca değişmeden varlığını sürdüren bir benzeri kabul edilebilir. "Erken devlet"in bu "emekleme" aşamasındaki örneği, "ergin devlet" ya da "mülk"e (meliklik, hükümdarlık) nisbetle "devletsizlik" olarak görülebilir. Nitekim Bottomore, "Devletsiz toplumlar çoğu itibariyle, karmaşık bir işbölümüne sahip olmayan, ekonomik bakımdan yoksul, küçük aşiret topluluklarıdır" diyerek bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un "riyaset"ten söz etmesine benzer şekilde, onların içinde de "bir katmanlaşma ve iktidar eşitsizliği unsuru"nun mevcut olduğunu söylemektedir. Yine Bottomore, "devletsiz toplum"un ya da "riyasete dayanan aşiret yapısının" devlete veya "mülk"e dönüşmesinde, çatışma ve savaş anlamına gelen fetihlerin rol oynadığını belirtmektedir. Ona göre, ilk devletin insanlık tarihinde tam olarak nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı çözümü olanaksız bir konu olmakla birlikte, toplumların ilk tarihlerinde savaşın ve fetihlerin, sınırları açıkça çizilmiş egemen kümeler oluşturarak, toplumun boyutunu genişleterek ve merkezî bir hükümet ve idare aygıtının büyümesini teşvik ederek devletin gelişiminde önemli bir rol oynadığı görülmektedir.[175] Böylece Bottomore, İbn Haldun'un sözünü ettiği "riyaset"in "mülk"e dönüşmesi olgusuna işaret etmiş olmaktadır. Gerçekte, toplumsal sözleşme kuramının en önemli temsilcilerinden Rousseau bile, İbn Haldun'un yaklaşımının doğru olabileceğini ifade etmektedir: "Ailenin politik toplumların ilk modeli olarak görülmesi belki mümkün olabilir. Çünkü devletin başı baba imajını, halk ise çocuklar imajını üzerinde taşır."[176]

Öte yandan, İbn Haldun'un, yaşadığı çağda ve bölgede, kır toplumlarıyla kent toplumları arasında sürekli bir mücadele yaşandığını gözlemlediğini ve bu mücadelenin Mezopotamya bölgesinde binlerce yıllık geçmişinin bulunduğunu öne süren Uygun, günümüzde antropologların büyük kısmının, yeryüzündeki ilk devletlerin bu mücadelenin ürünü olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikir olduklarını söylemektedir.

[175] Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu, Ankara: Teori Y., 1987, s. 40.
[176] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston, London: Penguin Books, 1968., s. 50.

Ayrıca Uygun, İbn Haldun'un da, devletin kuruluşunu bu olaya bağladığını öne sürmektedir.[177] Gerçekte Uygun, bu açıklamaları ile, "neden" ile "sonuç"u karıştıran bir yaklaşım sergilemiş olmaktadır. Sözünü ettiği mücadele, çatışan tarafların birer "siyasal topluluk" oldukları ön kabulüne dayanmaktadır; bu ise, onların en azından "*erken devlet*" olarak adlandırılan "devletin ilk formu" olarak görülmelerini gerektirir. Dolayısıyla sözkonusu mücadele, devletin ortaya çıkışının nedeni değil, ortaya çıkmış olmasının bir sonucu olarak görülebilir. Nitekim Uygun'un kendisi de, bazı yazarlara göre devletin, toplumun kuruluşu ile birlikte ortaya çıkmış olduğunu söylemektedir. Yani ilk toplum biçimi olan kabile düzeyinde ortaya çıkan siyasal iktidar, devlet olarak adlandırılabilir. Bazı yazarlar ise, Uygun'un aktardığına göre, yalnızca "yöneten-yönetilen" olarak iki kesime ayrılmış sınıflı toplumlarda ortaya çıkan siyasal örgütlenmeye devlet denilebileceğini savunmaktadır. Bu görüş açısından sadece site (kent devleti) tarihteki ilk devlet tipidir.[178] Her iki görüş çerçevesinde de, yukarıda sözü edilen mücadelenin taraflarını, daha baştan, devlet olarak kabul etmek gerekmektedir.

Bütün bunlar gözönüne alındığında, bugün bilinen anlamda devletin kökeninin, İbn Haldun'un işaret ettiği şekilde, kabile ya da aşiret yapısı olduğunu söylemek mümkün olabilir. Kabile ise, zaman içinde fertleri çoğalmış büyük bir aileden başka birşey değildir. Bu yüzden birçok düşünür, aile ile devlet arasındaki ilişkiyi vurgulama gereği hissetmişlerdir. Aristo'ya göre devlet (site), ailelerin birleşmesinden oluşur.[179] Bunu, İbn Haldun gibi, büyük aile olan kabilelerin birleşmesi olarak görmek de mümkündür. Yine Aristo'ya göre, büyük bir aile ile küçük bir devlet (site) birbirlerine benzerler. Ayrıca, bir kralın gücü ile bir babanın ailesine söz geçirmesi arasında da fark yoktur.[180] Büyük bir aile, aşîret ya da kabile olarak düşünülebilir. Gerçekte, kralın gücünden (mülk) ziyade, kabile reisinin "riyaset"i, bir babanın ailesi içindeki otoritesine benzemektedir. Bu açıdan, İbn Haldun'un, Aristo'nun aksine, "mülk" (hükümdarlık) ile "riyaset" arasında ayrım yapmış olması önem taşımaktadır.

Benzer şekilde, Aristo gibi, esas itibariyle devlet ve baba otoriteleri arasında bir fark görmeyen[181] Bodin de, aileyi devletin temel öğesi kabul etmektedir.[182] Bodin'e

---

[177] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı,* s. 82.
[178] *A.g.e.,* s. 90.
[179] İlhan Akın, *Kamu Hukuku*, 7. b., İstanbul: Beta Basın Yayım, 1993, s. 13.
[180] *A.g.e.,* s. 12.
[181] *A.g.e.,* s. 94.

göre, iyi yönetilen bir aile, küçük çapta bir devlettir. Bir evin yönetimi ile devletin yönetimi, hükümetin görevleriyle aile reisinin görevleri arasında büyük benzerlikler vardır. Aile devletten önce ortaya çıkmıştır ve kral iktidarının temelinde baba otoritesi bulunmaktadır.[183] Hegel'e göre de, temel ahlâkî kurum, bütün diğerlerinin temeli, "evlenme"dir, ailedir. Sivil toplum ve devlet onun üzerine kurulur. Devlet, aile olmaksızın var olamaz.[184] İbn Haldun, bu düşünürlerden farklı ve fazla olarak, aile ile onun kalabalık ve büyük şekli olan kabile ile devlet arasındaki köken ilişkisini göstermiştir. Siyaset bilimci R. H. Bates'e göre, sosyolojik gelenek, ister Durkheimcı, ister Marksist, isterse Weberci olsun, düzen olgusunun ya moral, ya zora dayalı ya da otorite kaynaklı normlardan doğmuş bulunduğunu kabul etmektedir. Bates, siyaset sosyolojisinin bu sorununun çok fazla sosyolojik nitelik taşıdığının doğru olduğunu öne sürmektedir.[185] İbn Haldun'un siyasal düzenin ortaya çıkışı konusundaki değerlendirmeleri her üç tip norma da süreç içinde rol atfetmektedir.

Düşünürün, cemiyet ve devlet ayırımını daha XIV. yüzyılda farketmiş ve bunu modern sosyologlar seviyesinde açıklamış olduğunu söyleyen Gürkan, onun, toplum hayatının ve hukukun "devletten önce" var olduğu, henüz devlet biçiminde teşkilâtlanmamış toplumların bile yazılı olmayan örf hukuku ile düzeninin sağlandığı yönündeki görüşlerinin sosyologların çalışmaları ile doğrulandığını belirtmektedir. İbn Haldun'a göre, soylar veya toplumlar arası rekabet, savaş, iktidar hırsı, korunma arzusu v.s. gibi hususlar, devletin kurulma sebeplerinden birini veya birkaçını teşkil etmektedir. Devletin, Aristo tarafından ifade edilen "müşterek hayrı gerçekleştirme" ya da kamu menfaatini gözetme görevi, bu sayılan sebeplerden birinin veya birkaçının etkisiyle kurulduktan sonra başlamaktadır. Gürkan'a göre İbn Haldun, Aristo'nun aksine, devlette veya devlet sayesinde ortaya çıkan "değer" ile devletin kurulmasına sebep olan olay ve olguları birbirinden ayırabilmiştir.[186]

Bütün bunların ortaya koyduğu gibi, İbn Haldun'da bir "doğal durum" ya da "doğa hâli" varsayımı yoktur. Çünkü doğal durum varsayımı, mutlak bir bireyciliğin

---

[182] Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Y., 1987, s. 123.
[183] Akın, s. 94.
[184] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. b., İstanbul: Sosyal Y., 1993, s. 357.
[185] Robert H. Bates, *Essays on the Political Economy of Rural Africa*, New York: Cambridge University Press, 1983, s. 19.
[186] Ülker Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV, Sayı: 1-4 (1967), s. 243.

hâkim olduğu ve insan tekinin aile ve kabile bağlarının bulunmadığı bir dönem bulunduğu düşüncesini içermektedir. İbn Haldun için, böylesi bir birey tarihte var olmamıştır. İnsan, doğuştan kendisini bir aile ortamında bulur ve zaten bebeklik ve çocukluk dönemlerinde başkalarının himayesine muhtaçtır, aksi takdirde yaşamını sürdüremez. Böyle olunca, kendisiyle onu yetiştirenler arasında doğal olarak bir himaye-itaat veya otorite-itaat ilişkisi oluşur. Ayrıca İbn Haldun'un düşüncesinde, insanların birbirleriyle mutlak olarak çatışmaları da gerekmez, onların tabiatları veya yaratılışlarında, yakınları ve akrabalarıyla dayanışma duygusu da vardır. Bu dayanışma duygusu, riyaset şeklindeki kabile tipi siyasal örgütlenmenin kendisidir. Buna güç ve çatışma öğesi eklendiğinde, başka asabiyetler üzerinde otorite kurulması ve devletin ortaya çıkması durumu yaşanmaktadır. Bir başka deyişle İbn Haldun'un insanın doğasında kötü özelliklerin bulunduğunu söylemesi, Hobbes'un belirttiği anlamda bir doğal durum varsayımının gerekçesini oluşturmaz. İnsanda aynı zamanda asabiyet ve dayanışma duygusu da vardır ve bu toplumun da temelidir.

İbn Haldun'u yanlış yorumladığı görülen T. Görgün'e göre ise, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde insanın şerden ziyade hayra yakın olması, *mülk*'ün (devletin) ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Mülk ve siyasetin şerre dayanarak ortaya çıkması mümkün olmadığı gibi şerre dönüştükten sonra varlığını sürdürmesi de mümkün değildir. Mülk tarihî-toplumsal varlık alanına aittir, varlık ise müsbet (pozitif) bir şey olduğu için menfî olan şerre istinat edemez.[187] Görgün'ün bu ifadelerinin kendi içinde çelişkili olduğu ve birtakım (yokluğun bizatihî şer olduğu türünden) metafizik varsayımlara dayandığı görülmektedir. Herşeyden önce, onun hatalı olarak düşünüre izafe ettiği kendi yorumu doğru kabul edildiğinde, hiçbir mülk (devlet ya da egemenlik) türünü "şerli" kabul etme imkânımız kalmaz. Çünkü, mülk ve siyasetin şerre dayanarak ortaya çıkması mümkün değildir, ayrıca şerre dönüştükten sonra da varlığını sürdürmesi mümkün olamaz. O halde, varlık âlemine çıkmayı başarmış ve varlığını sürdürme becerisini göstermekte olan hiçbir mülk (rejim ya da siyaset) "şerli" olarak nitelendirilemez. Bu değerlendirmelerin İbn Haldun'un siyaset, toplum ve devlet anlayışıyla uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Ayrıca Görgün, makalesinin devamında, İbn Haldun'un mağlupların galipleri taklit etmesiyle ilgili

[187] Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *DİA*, Cilt: XIX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 549.

düşüncelerini şöyle yorumlamaktadır: "… mağluplar galiplerde bir kemal olduğuna ve bu kemal sayesinde onların kendilerine üstünlük sağladığına inanırlar. Bu inancın sebebi, … onun üstünlüğünün *güç*ten değil bir başka şeyden kaynaklandığını var saymaktır."[188] Böylece Görgün, önceki ifadelerini de çürütmüş olmaktadır. Çünkü, önceki açıklaması çerçevesinde, mülkün sadece asabiyete dayalı güç değil, aynı zamanda ahlakî üstünlük sayesinde ortaya çıktığını ve "müsbet" yani hayırlı olduğunu (şerli olmadığını) kabul etmek gerekiyordu. Bu durumda, mağlupların galiplerde "kemal olduğu" (şerlilikten uzak bulundukları) için kendilerine üstünlük sağladıklarını düşünmeleri isabetli olurdu. Oysa İbn Haldun, Görgün'ün aktardığı gibi, sadece güce vurgu yapmaktadır. Görgün, sözlerini, "Galibiyetin esasını asabiyet ve ona dayalı güç yerine galiplerin hayat tarzının teşkil ettiği zannı da taklide yol açan sebeplerdendir" diyerek sürdürmektedir. Ancak Görgün, "… İbn Haldun'un mülk ve siyasete insanlara ait bir tür 'üst ve üstün varlık alanı' olarak baktığı anlaşılmaktadır. Zira insanda *hayra meyil* bulunmasaydı mülk ve siyaset oluşmazdı" diyerek tekrar bir başka çelişki sergilemektedir. Şayet böyle olsaydı, mülk ve siyaset alanında egemen olanların hayat tarzlarının da hayra dayandığını, çünkü onlardaki hayra yönelik meylin "üst ve üstün varlık alanı" olan mülk ya da devleti meydana getirdiğini kabul etmek gerekirdi. Görgün ayrıca, "… hem asabiyetin hem de ahlâkın gayesi mülktür denilebilir" diyerek, İbn Haldun'un söylemediği ve kastetmediği bir şeyi ona izafe etmektedir.[189]

Ahlâk, mülk ya da devletin varlığını sürdürmesine olumlu katkıda bulunur, fakat bu, ahlâkın gayesinin siyasal iktidarı ele geçirmek olduğunu söylemeye imkân vermez. Ahlâkta böyle bir amaç görmek, her şeyden önce onun tanımına aykırıdır ve İbn Haldun'da böyle bir yaklaşım yoktur. Yine Görgün'e göre, İbn Haldun'un anlayışı çerçevesinde asabiyet mülkün gerekli şartı olmakla birlikte yeterli şartı değildir, ayrıca ahlâkî faziletlere de sahip olmak gerekmektedir. İnsanın şerden ziyade hayra yakın olması, mülk'ün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Mülk ve siyasetin şerre dayanarak ortaya çıkması mümkün olmadığı gibi şerre dönüştükten sonra varlığını sürdürmesi de mümkün değildir. Mülk tarihî-toplumsal varlık alanına aittir, varlık ise müsbet (pozitif) bir şey olduğu için menfi olan şerre istinat edemez.[190] Görgün'ün bu İbn Haldun

[188] *A.g.e.*, s. 550.
[189] Bkz. *A.g.e.*, s. 549.
[190] *A.y.*

yorumu, varlık alanına çıkmış olan siyaseti varlığı (sübutu) bakımından değil, hayır (faydalı ve iyi) oluşu bakımından müsbet olarak nitelendirmektedir. Çünkü şerrin menfiliği burada, varlık alanında bulunmayışı anlamına gelmemektedir. Ancak Görgün, makalesinin devamında, İbn Haldun'un mağlupların galipleri taklit etmesiyle ilgili düşüncelerini şöyle yorumlamaktadır: "… mağluplar galiplerde bir kemal olduğuna ve bu kemal sayesinde onların kendilerine üstünlük sağladığına inanırlar. Bu inancın sebebi, … onun üstünlüğünün güçten değil bir başka şeyden kaynaklandığını var saymaktır."[191] Böylece Görgün, ahlâkı devre dışı bırakmaktadır. Önceki açıklama çerçevesinde, mülkün sadece asabiyete dayalı güç değil, aynı zamanda ahlâkî üstünlük sayesinde ortaya çıktığını ve müsbet yani hayırlı olduğunu kabul etmek gerekiyordu. Bu durumda, mağlupların galiplerde kemâl olduğu için kendilerine üstünlük sağladıklarını düşünmeleri isabetli olurdu. Oysa İbn Haldun, Görgün'ün aktardığı gibi, sadece güce vurgu yapmaktadır. Görgün, sözlerini, "Galibiyetin esasını asabiyet ve ona dayalı güç yerine galiplerin hayat tarzının teşkil ettiği zannı da taklide yol açan sebeplerdendir" diyerek sürdürmektedir. Şayet ahlâk mülkün varlığı için tâlî değil de temel bir şart olsaydı, galip gelen mülk sahiplerinin zorunlu biçimde ahlâkî sayılan hayat tarzında bir üstünlük bulunduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Yine Görgün, "… İbn Haldun'un mülk ve siyasete insanlara ait bir tür 'üst ve üstün varlık alanı' olarak baktığı anlaşılmaktadır. Zira insanda hayra meyil bulunmasaydı mülk ve siyaset oluşmazdı"[192] diyerek bir başka çelişki sergilemektedir. Şayet böyle olsaydı, mülk ve siyaset alanında egemen olanların hayat tarzlarının da hayra dayandığını, çünkü, Görgün'ün ifadesiyle "üst ve üstün varlık alanı" olan mülk ya da devleti meydana getirdiğini kabul etmek gerekirdi.

Bunun yanı sıra Görgün, bir yandan, "Devlet fenomeninin ilk defa ortaya çıkması için bazı ön şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunların ortaya çıkmasında fertlerin herhangi bir rolü bulunmamaktadır"[193] demekte, diğer yandan, "Mülkü sağlamak ve muhafaza etmek için ahlâkî faziletlere de sahip olmak gerekmektedir"[194] düşüncesini ileri sürmektedir. Mülk ya da devlet kurumunun ortaya çıkmasında fertlerin herhangi bir rolü yoksa, asabiyetin ve özellikle de ahlâkın etkisinin bulunmaması

[191] *A.g.e.*, s. 550.
[192] *A.g.e.*, s. 549.
[193] *A.g.e.*, s. 550.
[194] *A.g.e.*, s. 549.

gerekirdi. Çünkü ahlâk, tek tek fertlere özgü bir özelliktir; bir başka deyişle, ahlâk fertlerle ilişkisiz bir şekilde toplumsal düzeyde ortaya çıkmaz. Bu zımnî inkârın yanı sıra Görgün, "mülkün tabiatı"ndan bahsederken ahlâkı açıkça ve tümden devre dışı bırakmaktadır: "Mülkün tabiatı arasında İbn Haldun'un özellikle zikrettiği hususlardan biri iktidarın ortak kabul etmediğidir." Böylece mülkün tabiatı, en iyimser bakışla ahlâka aykırı olmasa bile, onunla ilgisiz hale gelmektedir, çünkü ahlâk paylaşmayı, diğerkâmlığı ve bencillikten uzak olmayı öğütler. Sözlerinin devamında Görgün, mülkün istikrara kavuşmasıyla birlikte, reis konumundaki kişinin iktidarı şahsîleştireceğini vurgulamaktadır: "Bunun asıl sebebi insandaki ilâhlaşma eğilimidir. Bu eğilim tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunludur."[195] Böylece Görgün, birden fazla çelişki sergilemektedir. Birinci olarak, bir yandan ahlâkı *mülk*ün varlığının zorunlu bir şartı ya da öğesi kabul ederken, diğer yandan da çelişkili biçimde mülkün tabiatında, ilâhlaşma eğilimi gibi ahlâka aykırılığı açık bir özellik bulunduğunu ileri sürmektedir. İkinci olarak da, bir yandan devletin ortaya çıkması, sürekliliği ve kalıcılığı için ahlâkı "zorunlu bir unsur" olarak gösterirken,[196], diğer yandan ahlâka aykırı ilâhlaşma eğilimini mülkün düzeni ve istikrarı açısından zorunlu kabul etmektedir. Gerçekte İbn Haldun'un yaklaşımı tam olarak böyle değildir. O, insandaki ilâhlaşma eğiliminden dolayı yöneticilerin gücü kendi tekellerine almaya çalışacaklarını, bunun sonucu olarak da asabiyetin zayıflayacağını ve bu zayıflamanın uzun vadede devletin yıkılışını hazırlayacağını ileri sürmektedir.[197]

Toplumsal Yapı ve Siyasal Örgütlenme İlişkisi

İbn Haldun'un, toplumsal yapı ile siyasal düzen arasında bulunduğunu gözlemlediği ilişki çerçevesinde geliştirdiği bedevî toplum ve medenî (*hadarî*) toplum ayrımı,[198] onun siyaset sosyolojisinin ve Uluslararası İlişkiler yaklaşımının temelini oluşturur. Bu toplumsal yapılar, aynı zamanda farklı siyasal örgütlenmelere ve ekonomik faaliyetlere karşılık gelmektedir. Medenî toplum örgütlenmesi, tarihsel olarak

[195] *A.g.e.*, s. 550.
[196] *A.g.e.*, s. 549.
[197] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 400; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 343-344; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 353-354, 373.
[198] İbn Haldun'un kullandığı bedâvet ve hadâret kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. Say, s. 332-342.

bedevî toplum yapısından sonra ortaya çıkmış bulunduğu gibi, toplumların olağan gelişim seyri içinde değişim ve dönüşümün genel olarak bedevîlikten medenîliğe doğru yaşanmakta olduğu söylenebilir. İbn Haldun'a göre, bedevî toplumların maddî şartlar bakımından ilerleme göstermeleri halinde medenîliğe meyletmeleri ve yönelmeleri tabiî bir durumdur.

Ancak bu, toplumsal değişimin mutlaka bedevîlikten medenîliğe doğru tek yönlü bir seyir izlemesi, aksinin yaşanmasının mümkün olmaması anlamına gelmemektedir. Birçok yazarın, bu noktada İbn Haldun'u yanlış yorumladığı, onun bedevîlik-medenîlik ilişkisini açıklama biçiminin, ilerlemeci bir tarih anlayışı ile, ilkinden ikinciye doğru yaşanan zorunlu bir tarihsel değişim modelini yansıttığını ileri sürdükleri görülmektedir. Doğal olarak bu, daha genel bir bakış açısıyla, toplumsal çözülme olgusunu da yok sayan bir bakış açısının düşünüre izafe edilmesi anlamına gelmektedir. Oysa İbn Haldun, Araplar'dan söz ederken, onların, İslâm'ın ilk ortaya çıkışıyla birlikte kurulan ve kısa zamanda geniş bir hâkimiyet alanına kavuşan devletlerinin güç kaybetmesi ve parçalanması süreci sonunda tekrar bedevîliğe döndüklerini vurgulamaktadır.[199]

Lacoste'a göre *Mukaddime*, XIX. yüzyıldaki sömürgeci egemenliğini, azgelişmişliğin bu belirleyici etkenini mümkün kılan nedenleri de aydınlatmaktadır. Çünkü bu egemenlik yalnızca sömürgecilerin askerî gücüyle açıklanamaz. Kuzey Afrika'da yüzyıllardır varlığını sürdürmekte olan toplumsal kurumlar ve yapılar da sömürgecilerin girişimini kesinlikle kolaylaştırmıştır.[200] Lacoste'a göre, düşünürün kabilesel eşitlikçilik ile önderlerin rolünü çelişkili ama ayrılmaz bir biçimde bir araya getiren asabiyet çözümlemesi, önderlerin niçin sömürgecilerin hizmetine bu kadar koştuklarını daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Bu önderler halk üzerindeki o zamana kadar sınırlı kalan otoritelerini sonunda sömürgeciler sayesinde arttırma imkânına kavuşmuşlardı. Böylece ortak kullanıma açık toprakların büyük bölümünü kendi mülkiyetlerine kattılar ve artık güçsüzleşmiş kabîle üyelerini ortakçı ya da tarım işçisi durumuna getirdiler. Böylece ayrıcalıklı bir azınlık haline gelerek bu yeni iktisadî ve

[199] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 76b-77a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 182; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 209; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 387-388.
[200] Yves Lacoste, *İbni Haldun*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Y., 1993, s. 228.

toplumsal sistemle bütünleştiler.[201] Böylece Kuzey Afrika'da yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş olan kabilesel yapılar parçalandı ve dönüşsüz biçimde yok oldu. Yabancıların ve ülkenin yerlilerinden oluşan burjuvaziye hiç benzemeyen bu ayrıcalıklı azınlık, yüzyıllardır genellikle köy ya da kabile topluluklarının elinde bulunan üretim araçlarına sonunda el koyuyordu. Böylece, sömürgeciliği mümkün kılan yapılar, bizzat sömürgecilik tarafından yok edildi. Lacoste'a göre, *Mukaddime*'nin güncel ve evrensel önemi, XX. yüzyılda azgelişmişlik durumunun ortaya çıkışını belirleyen eski iç nedenleri günışığına çıkarıyor olmasından kaynaklanmaktadır. "Bu nedenlerin önemine parmak basmak, geçmişteki sömürgeciliğin ve günümüzdeki sonuçları çok önemli olan yeni sömürgeciliğin rolünü aydınlık bir biçimde açıklamak demektir."[202]

Bedevî Toplum

İbni Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde siyasal iktidarın kır ve şehir toplumlarında farklı nitelik gösterdiği, kır toplumundaki iktidarın daha açık ve belirgin bir siyasal katılıma dayalı, bir başka deyişle daha demokratik bir yapısı olduğu görülmektedir. Ancak bu iktidar, liberal devlet kuramında ileri sürülen türden bir toplumsal sözleşme ile doğmuş nitelikte kabul edilmez.[203] Bu iktidar modeli, gerçekte sosyal yapının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, toplumu ve siyasal iktidarı kuran şey bir sözleşme değildir, tam aksine, siyasal iktidarın ve toplumsal düzenin temelini oluşturan zımnî toplumsal mutabakatı sağlayan şey bizzat toplumsal yapının kendisidir. Becker ve Barnes, İbn Haldun'un, gözlemlediği kabilelerde sınıfların ve özel mülkiyetin bulunmayışını saptamasının, onun için önemli bir çıkış noktası olduğunu ileri sürmektedirler.[204]

Düşünüre göre, toplumsal yapı, bir yandan ekonomik koşullar, diğer yandan "asabiyet" ile bağlantılı olarak, kendi siyasal düzenini oluşturmaktadır. Halkın zenginliği ve serveti devletin genel durumuna yani ülke bakımından büyüklüğü ve yönetim şekline bağlı olduğu gibi, devletin sahip olacağı ekonomik güç de nüfusun (*reaya*) çokluğu, yapısı ve zenginliğine bağlıdır.[205] Hassan'ın ifadesiyle, bedevî-barbar

[201] *A.g.e.*, s. 229.
[202] *A.g.e.*, s. 230.
[203] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 94.
[204] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 230.
[205] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 180b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 407; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 505-506;

toplulukların sahip oldukları "asabiyet" ile bu asabiyetin vücut bulduğu üretim tarzı temeli, söz konusu toplulukların niceliksel ve niteliksel özelliklerini, büyüklükleri ile siyasal örgütlenmelerini belirlemektedir. Temel ya da zarurî ihtiyaçları karşılamayı esas alan bir üretim biçimi ve demokratik kabile toplumu özellikleri gösteren bir sosyal hayat tarzı, kendisine uygun basit bir siyasal örgütlenme gerçekleştirmektedir.[206] Bu bedevî kabilelerin, büyük ölçüde eşitlikçi komünal yapılara sahip oldukları görülmektedir.[207]

Hassan'a göre, barbarlık ve uygarlık ilişkisinde barbarlığın gördüğü tarihsel işlevi İbn Haldun "bedevîlik-hazerîlik ilişkisi"nde bedevîliğin işlevi olarak incelemiştir. Barbarlığın "kandaş toplum" özelliklerini yansıtan "kolektif aksiyon", İbn Haldun'un kuramında "asabiyet" olarak ortaya çıkmaktadır. Barbarlığın kolektif düşünme ve eyleme geçme tarzının görünümleri olan "dayanışma", "birlik duygusu", "kolektif hareket", "yiğitlik", "eşitlik" ve "kardeşlik", İbn Haldun tarafından bedevîliğin "asabiyet" davranışı olarak gösterilmiştir.[208]

Buna bağlı olarak İbn Haldun, bedevîlerin şehirlilere göre daha cesur olduklarını ileri sürer. Bunun sebebi, şehirlilerin rahata, nimetlere, konfora ve lükse alışmış olmaları, can ve mallarının güvenliğini kendilerini himaye eden idarecilere tevdi etmiş bulunmaları, bu yüzden silah taşımayı bırakmış olmalarıdır. Bu durum birkaç nesil devam edince, aile reisinin himayesindeki ev halkı gibi güvenliklerini başkalarının sağladığı kadınlar ve çocuklar durumuna düşmüşlerdir. Öyle ki, bu onlar için adeta *tabiat* haline gelmiş bir ahlâk ve huy olmuştur. Bedevîler ise, kendilerinin güvenliğini sağlayacak hâmîlerden yoksun bulundukları için bu vazifeyi bizzat kendileri üstlenirler. Bu işi başkalarına tevdi etmedikleri gibi, bu konuda başkalarına da güvenmezler. Sadece kendi güçlerine güvenmek zorundadırlar. Bu yüzden, cesaret onlar için bir ahlâk ve *seciye* haline gelmiştir.[209]

Düşünüre göre, bedevî yaşam cesaretli olmanın (*şecaat*) bir sebebi olduğu için, bedevî kabileler diğerlerinden çok daha cesur ve galip gelmeye (*tegallüb*) daha muktedirdirler. Diğer toplumların ellerindeki imkânları onlardan zorla alabilecek

---

Mukaddime/Uludağ, II, s. 669.
[206] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 252.
[207] Lacoste, s. 130.
[208] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 230.
[209] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 63b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 153-154; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 329-330.

yapıdadırlar. Bunların, verimli topraklara yerleşip refaha ve bolluğa kavuşmaları ve nimetlere alışmaları oranında, bedevîlikten kaynaklanan cesaretleri de azalacaktır.[210] Göçebe bir toplum, diğer toplumlardan daha savaşçı bir karaktere sahip olacak, bu yüzden de onlara galip gelme ve üzerlerinde hâkimiyet kurmaya daha muktedir bulunacaktır. Ayrıca, göçebe kavimlerin sığınacakları belirli bir *vatan*ları olmadığı için her yer onlar için aynıdır. Bu yüzden hâkimiyetleri altında olan yerlerle yetinmez ve herhangi bir sınırda durmazlar. Aksine, hâkim oldukları beldelerden çok uzak yerlere gitmeye ve oralardaki halkları hâkimiyetleri altına almaya yatkındırlar. Göçebe kavimlerin bu özelliklerinden dolayı, devletlerinin sınırları çok geniş olmakta ve hâkimiyetleri merkezlerinden çok uzaklara kadar uzanmaktadır.[211] Düşünüre göre, toplumların galip gelmesi ve üstünlük sağlaması cesaret ve yiğitlik sayesinde olduğu için, sayıları (*aded*), güçleri (*kuvvet*) ve asabiyet dereceleri birbirine yakın olan toplumlardan, bedevîlikte ileri noktada olanların galibiyete en yakın olacakları söylenebilir. Buna bağlı olarak, bâdiyelerde yaşamaya devam eden kabîleler, sayıları ve asabiyet kuvvetleri denk olduğu takdirde, şehirlerde yaşayanlara daima galip geleceklerdir. Çünkü, savaş her bakımdan sıkıntılı bir süreçtir ve bunun üstesinden de ancak daha dayanıklı olan gelebilir. Bedevîlik ise bu dayanıklılığı kazandırmaktadır.[212]

Bedevîlerin hayır ve iyiliğe şehirlilerden daha yakın olduklarını savunan İbn Haldun'a göre, bunun sebebi, insan nefsinin, ilk fıtratı üzere olmaya devam ettiği sürece, iyi ve kötüyü doğru biçimde ayırmaya hazır oluşudur. Şehirliler, zevk ve eğlencelerle çok meşgul oldukları, arzularını aşırı biçimde tatmin etmeye yöneldiklerinden iyi ve hayırlı şeylerden zamanla uzaklaşmakta, hatta utanma duyguları bile kaybolmaktadır. Bedevîler de şehirlilerle aynı dürtülere sahip olmakla birlikte, ellerindeki imkânları ancak zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede olmakta, alışkanlık haline gelen bu durum adet ve geleneğe dönüşmekte, böylece onlardaki

---

[210] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 69b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 167; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 187; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 348-349.

[211] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 73a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 174; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 197. Bu tespiti ABD'nin durumu da doğrulamaktadır. Kuruluşunda sadece Batı'daki 13 devletten ibaret olan ABD, halkının dinamik ve batıya doğru göç etmeye hazır bir kitle olması nedeniyle 100 yıl içinde Pasifik kıyılarına kadar her yere hâkim olmuştur. Bkz. Carol Berkin ve diğerleri, *Making America: A History of the United States*, 5. ed., Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2011, s. 428-451.

[212] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 69b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 167-168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 187-188; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 349.

kötülük ve sevilmeyen alışkanlıklar şehirlilerdekine oranla daha az olmaktadır. Ayrıca bunların kötü alışkanlıklardan kurtulmaları şehirlilere göre daha kolay gerçekleşir.[213]

---

[213] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 62b-63a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 151-152; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 163; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 326-327. İbn Haldun, bedevîlikle ilgili olarak Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözlerinde yer alan olumsuz ifadeleri tevil etmekle birlikte (Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 63a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 152-153; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 164-165; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 327-328), şu ayetler onun yaklaşımı ile çelişiyor gibi görünmektedir: *"*Bedevîler, kâfirlikte ve münafıklıkta daha aşırı; Allah'ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını bilmemeye daha yatkın kimselerdir. Allah her şeyi bilir ve her yaptığı yerindedir." (Tevbe Suresi, 9/97.) Ayrıca temel hadîs kitaplarında şu hadîs yer almaktadır: "Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: 'Badiyede (kırda, sahrada, köyde) yaşayan kabalaşır, av peşinden koşan gaflete düşer....' " (İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi – Kütüb-i Sitte*, C. 16, İstanbul: Akçağ-Zaman, t.y., s. 419.) F. Baali'ye göre, İbn Haldun bedevîlere kayıtsız şartsız hayranlık duyuyor değildir. Bedevîlerde mevcut olan belirli kötü özelliklerin bütünüyle farkındadır. Onun bakış açısı mutlak iyi ve mutlak kötü şeklindeki bir ayrıma dayanmaz (Bkz. Fuad Baali, *Arab Unity And Disunity: Past And Present*, Lanham: University Press of America, 2004, s. 13). Bütün bu değerlendirmelerinde İbn Haldun, kendi gözlemlerine dayalı çıkarımlar yapmaktadır. Bunu yaparken, görüşlerini teyit için kimi zaman dinî referanslar kullansa da, hareket noktasının her zaman dinî metinler olmadığı görülmektedir. Bu çerçevede, asalet ve/veya şeref ile zenginlik ve ekonomik güç arasında ilişki kurmamış olması da ilginçtir. Oysa Hz. Muhammed'in (s.as.) "*Haseb* (şeref ve asalet) *mal*dır, kerem takvadır" dediği bilinmektedir (Canan, C. 16, s. 268). Yine günümüzde, ekonomik gücün siyasal güç (otorite, güç ve şeref) de kazandıracağı düşüncesinin genel kabul gördüğü bilinmektedir. İbn Haldun'un, kapitalizmin ve burjuvazinin gelişmediği bir tarih ve coğrafyada, siyasal gücün aynı zamanda ekonomik güç kaynaklarını da tekelinde tutabilmesi veya ele geçirebilmesi nedeniyle, ekonomik güç ile siyasal güç arasındaki ilişkiye pek fazla dikkat etmediği ve daha çok asabiyet kaynaklı dayanışma ile siyasal güç arasındaki ilişkiye odaklandığı söylenebilir. Ancak, İbn Haldun'un bu tür değerlendirmeleri, Süleyman Uludağ gibi isimlerin savunduğu, onun "muhafazakâr ve mutaassıp çevreler yüzünden dinî konularda dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur kaldığı" yönündeki iddiaları geçersiz hale getirdiği de kabul edilmelidir (Bkz. Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", *Mukaddime,* C. 1 içinde (13-154), çev. Süleyman Uludağ 6. b., İstanbul: Dergâh Y., İstanbul, 2009, s. 203, dn. 31). Düşünürün, bir din adamı olmasına rağmen, en kritik dinî konularda bile, dinsel hükümler karşısında gözlem ve muhakeme yeteneğine öncelik tanıdığını savunan Uludağ'a göre, müellif, yeri geldiğinde kişisel kanaatleri ile uzlaştıramayacağı hadîslerden bile "yan çizmiştir". Uludağ, iddiasını örneklendirmek için şunları söylemektedir: "İbn Haldun'a göre, Tıbb-ı Nebevi hadislerinde söz konusu edilen tedavi usullerinin … vahiy ile ilgisi yoktur, zaten peygamberler de tıp öğretmek için gönderilmiş değillerdir." (*A.g.e.*, s. 58, 69) Bu "yan çizme" örneğiyle Uludağ, yukarıda savunduğu "İbn Haldun'un muhafazakâr ve mutaassıp çevreler yüzünden dinî konularda dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur kaldığı" iddiasını da çürütmektedir. Gerçekte, İbn Haldun'un Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefecilere yönelik eleştirileri, onun gerçek görüşlerinden taviz verdiği yönündeki spekülasyonları geçersiz hâle getirmektedir. Söz konusu filozofların, başta Gazâlî olmak üzere birçok İslâm bilgini tarafından İslâm'a aykırı olmakla suçlanan görüşlerini açıkça savunup yayabildikleri bir coğrafyada, onlarla aynı ya da benzer fikirleri taşıması durumunda, İbn Haldun'un da bu düşüncelerini açıklamaması için bir neden bulunmazdı. Nitekim İbn Rüşd, Gazâlî'ye karşı sözkonusu filozofları açıkça savunabilmiştir. Yine Uludağ'a göre, İbn Haldun, "müşahede, tecrübe ve muhakemeye dayanan buluş ve tesbitleri için âyetleri de şahit ve delil getirmek suretiyle, dinî gelenek ve inançların hâkim olduğu muhitine karşı inandırıcı ve ciddî olmaya çalışmakta"dır. Hatta, ulaştığı kanaat hakkında ayet ya da hadîsleri "biraz değiştirerek ve ifadesine intibak ettirerek" nakledebilmektedir (*A.g.e.*, s. 215, dn. 4). Yukarıda aktarıldığı gibi, İbn Haldun'un muhafazakâr ve mutaassıp çevreler yüzünden dinî konularda dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur kaldığını öne süren Uludağ, bunun aksini de ileri sürmekte, İbn Haldun'un "din ve dinî naslar karşısında oldukça rahat ve serbest hareket" ettiğini söylemektedir. Hatta, ona göre, "Ulaştığı neticenin mutlaka naslara uygun olması endişesini taşımaz, mukaddes ahkâma muhalif olmasından tedirgin olmaz". Ayrıca, "Dinî hüküm ve hadiseleri izah ve tefsir ederken de, aynı rahatlık ve serbestlik içinde hareket eder". Yukarıda geçtiği gibi, İbn Haldun'un, ulaştığı kanaat yönünde nassları "biraz değiştirerek ve ifadesine intibak ettirerek" naklettiğini öne süren Uludağ, tam aksini de savunmakta, müellif için, "Din ne demişse onu te'vil etmeden olduğu gibi aktarır" demektedir. Ona göre, İbn Haldun, "Dinî hükümlerin bir takım nazarî ve

Öte yandan İbn Haldun'un bedevîlerle ilgili tespitlerinin sıkça yanlış yorumlandığı görülmektedir. Düşünürün siyaset kuramı üzerine çalışma yapmış olan Uygun'un tespitleri buna örnek gösterilebilir. Ona göre, İbn Haldun, kent toplumuna hâkim olan kır toplumunun, kırsal yaşam tarzının getirdiği alışkanlık ve değerleri uzun süre koruyamayacağını, kent toplumlarının ekonomik yapısını belirleyen özellikler olan bolluk, refah ve israf gibi tutumlar ile bu tutumların bir sonucu olan ahlâkî yönden zayıflamış insan tipinin, yeni kurulan devletin yaşamına de egemen olacağını savunmaktadır. Kır toplumunun sahip olduğu eşitlikçi iktidar modeli ile kentleri yönetmeleri mümkün olmadığından, iktidarı ele geçiren yeni egemenler, başlangıçta olumsuz görerek reddettikleri kent toplumunun eski yönetim modelini benimsemek durumunda kalmaktadırler.[214]

Ne var ki Uygun'un bu değerlendirmeleri, düşünürün görüşlerini tam yansıtmamaktadır. İbn Haldun, bedevîlerin iktidar modelinin veya yönetim anlayışlarının kentleri yönetmesinin mümkün olmamasından değil, bizzat kent yaşamının getirdiği birtakım alışkanlıklar ile insanın doğasında bulunan özellikler yüzünden ortaya çıkan bir değişimden söz etmektedir. İktidarın yapısında ve sosyal yapıda görülen bu değişim, yönetimde karşılaşılan bir güçlük ya da imkânsızlık durumundan değil, son tahlilde birey ve toplumların kendi tercihlerinden kaynaklanan bir gelişmedir. Bu gelişme, sadece bireysel ve toplumsal düzeyde ahlâkî bozulma anlamına gelmemekte, aynı zamanda siyasal yapının ve ekonomik düzenin sorunlu hâle geldiğini göstermektedir.[215] Öte yandan Uygun'un, düşünürü yanlış anlamanın yanı sıra, birbiriyle çelişen değerlendirmeler de yaptığı görülmektedir. Nitekim, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde, kır toplumlarının kendi yaşam biçimlerini koruyamamalarının nedenini, "kentsel yaşamın değerlerine seçenek oluşturabilecek değerlere sahip olmayış" olarak göstermektedir. Onların kent toplumlarını yenmelerinin nedeni,

---

mücerret aklî esaslara muhalif olmasından rahatsız olmaz, din ile nazarî akıl arasında bir mutabakat ortamı aramaz, dini de aklı da kendi tabiî sahalarında son noktasına kadar serbest bırakır" (*A.g.e.*, s. 142). Uludağ, İbn Haldun'un "*Şifâü's-Sâil*" adlı eserinin çevirisine yazdığı önsözde, bu kanaatini uç bir noktaya vardırır: "İbni Haldun; dinî inançlardan en küçük bir fedakârlık bile yapmadan bir müslümanın ne kadar hür ve serbest düşünebileceğini … en açık bir şekilde göstermiş ve bu durumun tipik bir örneğini teşkil etmiştir." (Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun'un Tasavvufî Görüşleri ve *Şifâu's-Sâil*", İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti* içinde [17-76], çev. Süleyman Uludağ , 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984, s. 12.) Uludağ'ın, aynı anda birden savunduğu iki zıt yorumdan hangisine daha fazla itibar ettiğine karar vermek mümkün görünmemektedir.

[214] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 64.

[215] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 87a-88a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 203-205; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 244-246.

düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, yalnızca askerî açıdan güçlü olmalarıdır, kendilerinde "kentsel yaşam biçimini değiştirecek, onu aşacak bir yaşam biçimi, değerler sistemi" bulunmamaktadır. Bu ifadelerinin ardından Uygun, çelişkili biçimde, düşünürün "kırsal yaşamın alışkanlıklarını ve değerlerini daha üstün tutması"ndan söz etmekte, ancak onun tarafından, bu değerlerin yalnızca geri bir ekonomik yapının belirlediği basit ve sade bir yaşam biçimini karşılayabileceğinin vurgulandığını ileri sürmektedir.[216] Oysa İbn Haldun, kent yaşamının "aşılamayan, seçeneği bulunmayan değerleri"nden değil, bu yaşam biçiminin benimsenmesinin yolaçtığı ahlâkî bozulmadan söz etmektedir.[217] İbn Haldun'un, toplumsal yaşamın düzenleyici bir dinamiği olan asabiyeti ahlâkî değerlerle iç içe düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü, asabiyetin çözülmesi süreci, aynı zamanda ahlâkî değerlerin yitirildiği bir döneme karşılık gelmektedir. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde ahlâkî değerler, sosyo-ekonomik yapıya güven ve istikrar kazandıran bir unsur niteliği taşımaktadır.[218]

Bununla birlikte Uygun, düşünürün yaklaşımında gördüğü eksikliği tamamlamak amacıyla, kır toplumu ile kent toplumu arasındaki kültürel etkileşimin, "her zaman bu kadar basit bir süreç olarak" ortaya çıkmayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, kır toplumlarının, "bazı konularda kent toplumları ile yarışacak derecede, hatta onlarınkinden daha ileri derecede özelliklere sahip olması" mümkündür. Kültür yönünden daha ileri düzeyde olan kır toplumu, kent toplumu tarafından "taklit" edilebilir ve genel kural, üstün kültürün kendisini diğer kültürlere kabul ettirmesidir. Örneğin göçebe Araplar, yendikleri kent toplumlarını pek çok yönden taklit etmekle birlikte, dillerini ve dinlerini (İslâm) o toplumlara benimsetebilmişlerdir. Buna karşılık Roma, ele geçirdiği bazı yerlerde Yunan dili ve kültürünün taşıyıcısı olmuştur. Moğollar, Avrupa ve Asya'da çok geniş toprakları egemenlikleri altına almakla beraber, Moğolca'ya oranla daha gelişmiş bir dil olan Türkçe'yi kullanmışlardır.[219] Öte yandan Türkler'in, Akdeniz havzasına egemen olmaları, dilleri ve kültürlerini bu bölgede yaymalarını sağlamamış, tam aksine Türkler büyük ölçüde Arapça ve Farsça'nın

[216] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 64-65.
[217] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 62b-63a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 151-152; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 163-164.
[218] Sevgi Işık Erol, "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun'un Perspektifinden)", *Çalışma İlişkileri Dergisi*, C. 3, S. 2 (Temmuz 2012), s. 53.
[219] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 65.

etkisinde kalmışlardır.[220] Uygun'un bu açıklamaları doğru olmakla birlikte, İbn Haldun'la ilişkisi bağlamında yanlıştır, çünkü düşünür, Uygun'un zannettiği gibi, tek taraflı ve tek yönlü bir kültürel etkileşimden söz etmemektedir. Düşünüre göre, bir kavim bir devlete galip gelip oradaki egemenlerin ellerindekilere sahip olunca hayat şartları ve geçim biçimleri *zarûrî* ihtiyaçlarını karşılama derecesini ve kabalığı aşıp genişlik, incelik ve lüks seviyesine ulaşmakta, galipler, kendilerinden öncekilerin hal ve âdetlerini benimsemektedirler.[221] Ayrıca Uygun, yukarıya aldığımız değerlendirmeleriyle, İbn Haldun'un birbirinden ayrı ele aldığı iki olguyu birbirine karıştırmaktadır. Düşünürün "tavırlar teorisi" olarak adlandırılan kenti ele geçirmiş bir kır toplumunun yaşadığı sosyal ve siyasal dönüşüm ile "taklit" farklı olgulardır. Kenti ele geçiren kır toplumunda (daha doğrusu "devlet"te) görülen değişim ve dönüşüm, tek başına ele geçirilen toplumun taklit edilmesi yüzünden ortaya çıkmamaktadır. Burada taklit sadece bir katalizör işlevi görmektedir. Değişim ve dönüşüm, bizzat insanın doğasından ve devlet denen oluşumun ve kent yaşamının kendi iç yapılarından veya tabiatlarından kaynaklanmaktadır.[222] Öte yandan "taklit", Uygun'un öne sürdüğü gibi, üstün kültürün geri kültürlere kendisini kabul ettirmesi yüzünden değil, mağlupların gâliplerde üstünlük vehmetmelerinden ileri gelmektedir. Bir başka deyişle, "taklit", taklid edilen kültürün üstünlüğünden değil, o kültür mensuplarında üstünlük bulunduğunun düşünülmesinden doğmaktadır.[223]

Ancak bu süreç, salt bir taklit değil, aynı zamanda bir "değişim" anlamına da gelmektedir. Bu durumu "süreklilik içinde değişim" veya tedricî dönüşüm olarak yorumlamak mümkündür. İbn Haldun'a göre, yöneticilerin (*ehlü'l-mülk*) ve *sultan*ın, devlete hakim olup iktidarı ele geçirdiklerinde, kendilerinden öncekilerin gelenek ve uygulamalarına (*avâid*) yönelip, kendi kuşaklarının gelenek ve adetlerini de göz ardı etmeden, onlardan bir çok şeyi almaları gerekir. Böylece yeni devletin gelenek ve uygulamaları, bazı konularda bir önceki kuşağın gelenek ve uygulamalarına aykırı

---

[220] *A.g.e.*, s. 65-66.
[221] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197-198; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 236; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 389; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 327; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 338. Ayrıca bkz. Say, s. 652-656.
[222] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b-143a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328-330; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 391-394.
[223] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 74a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 176; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 200; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 375-376.

düşer. Onlardan sonra da yeni bir devlet geldiğinde ve kendi kuşağının gelenekleriyle bir önceki kuşağın geleneklerini karıştırdığında, ortaya yine bazı farklılıklar çıkacaktır. Bu farklılık iki önceki kuşağın geleneklerine nispetle çok daha fazla olacaktır. Sonra derece derece bu farklılıklar sürecek ve sonunda bütünüyle farklı bir durum ortaya çıkacaktır. Toplumlar ve kuşaklar birbiri ardınca devlete ve yönetime hakim olmaya devam ettikçe, gelenekler ve adetlerde görülen farklılıklar da ortaya çıkmaya devam edecektir.[224]

Şehir Toplumu

İbn Haldun'un şehirlilik ve şehir yaşamına ilişki değerlendirmelerinin, özellikle Avrupa-merkezci bilim anlayışının kırılması ve olguların kendi zaman ve zemininde varolan özgüllükleri ile algılanabilmesi açısından önem taşıdığı öne sürülmektedir.[225] Gerçekten de düşünürün yaklaşımı, Batı'daki ideoloji yüklü kuramların zımnî varsayımlarının siyaset sosyolojisinden ayıklanması bakımından işlevsel olabilir.

İbn Haldun'a göre, geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar mecburen bâdiyelere (kırsal alanlara) yönelirler. Çünkü ekip biçebilecekleri ve hayvanlarını otlatabilecekleri geniş alanları kentlerde değil ancak bâdiyelerde bulabilirler. Şayet bunların durumları düzelir ve *zarurî* ihtiyaçlarının üzerinde bir bolluk ve refah seviyesine ulaşırlarsa, bu durum onları yerleşik hayata geçmeye, kasaba ve şehirler oluşturmaya, geniş evlerde oturmaya, şehir yaşamının özellikleri olan beslenme ve giyim kuşamda daha iyisini elde etmek için yardımlaşmaya yöneltir. Demek oluyor ki insan toplulukları için şehir hayatı, bedâvetten (göçebelik ve köy yaşamı) sonra gelen bir aşamadır. Maddî imkânları daha da arttığında ise yüksek binalar inşa etmeye ve bunları süslemeye başlarlar. Güç bakımından zirveye ulaştıklarında ise içlerinde suların aktığı yüksek saray ve köşkler inşa edip bunları aşırıya kaçacak ölçüde süslerler. Elbise, mobilya, yatak, kap-kacak ve diğer eşyaları da bu lüks yaşama uygun olur.[226] Şehirleşmeden kasıt, refah bakımından gelişme, sanatlarda ilerleme; yeme içme, giyim

[224] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 13a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60-61; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 60.
[225] Koray Şerbetçi, "İbni Haldun'un Tarih Tezi Çerçevesinde Doğu'da Kent", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, Sayı: 148 (Ekim 2006), s. 42.
[226] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 61b, 167a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 148-149, 379; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 157, II, s. 464.

kuşam, binalar inşa etme, evlerin içlerini tefriş etme ve benzeri hususları en güzel ve lüks şekilde karşılama, bunları sağlayacak yolların bulunup icra edilmesidir. Şehirlerde, sahip olunan imkânların ve lüksün artmasına bağlı olarak nefislerin meylettiği arzular ve zevkler de çoğalmakta ve bunun sonucunda, bu istekleri karşılayacak sanatlar, meslekler ve yollar da artmaktadır. Böylece yeni yeni icatlar ortaya çıkmaktadır.[227] İlim öğretimi ve sanatların az veya çok ya da iyi veya kötü icra ediliyor olması, umranın gelişmişlik ve büyüklüğüne, şehirlilik (*hadâret*) ve refah durumuna bağlıdır. Çünkü bunlar, zorunlu ihtiyaçların teminiyle yetinmek zorunda kalan bir toplumda gelişemez. Ancak insanların kazançlarının zarurî ihtiyaçlarından fazlasını temine imkân vermesi durumunda farklı ilim ve sanatlara talep doğar ve bu da ancak gelişmiş şehirlerde mümkün olur.[228]

İbn Haldun'a göre, insanların yaşamlarını sürdürmek için ihtiyaç duydukları şeyleri tek başlarına temin edememelerine karşılık, bir grubun yardımlaşarak ürettikleri ihtiyaç maddeleri, o grubun ihtiyacının kat kat fazlasına ulaşır. Bu yüzden, şehir veya kasaba halkı işgüçlerinin (*a'mâl*) tamamını "zarûrî" ihtiyaçlarını karşılamak için birleştirmekte ve aralarında işbölümü yapmakta ve böylece, ortaya koydukları emeğin çok az bir kısmı, ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olmaktadır. Emeklerinin geriye kalan kısmı ise ihtiyaç fazlası olmakta ve lüks bir hayat ve bunun gerekleri için harcanmaktadır. Nüfus arttıkça, zarurî ihtiyaçların temini için harcanandan artan emek ve dolayısıyla üretim miktarı da büyümekte, ihtiyaç fazlası olan bu ürünlerin, kıymeti karşılığında başka topluluklara satılmaları sayesinde, sanayi ve emek piyasası canlanmakta, şehrin gelir ve harcamaları çoğalmaktadır. Elde edilen kazancın ve zenginliğin bir sonucu olarak lüks ihtiyaçların fazlalaşmasının etkisiyle, bunları karşılamaya yönelik yeni sanayi dalları ortaya çıkmaktadır. Gelirler çoğalınca buna bağlı olarak giderler de çoğalmaktadır. Bir şehrin "umran" bakımından başka bir şehirden üstün olması, gelirinin ve lüks harcamalarının çokluğundan kaynaklanmaktadır. O yüzden umranı gelişmiş ve nüfusu fazla olan bir şehrin sanayici, tüccar ve meslek sahiplerinin kazançları, nüfusu az olan bir şehirinkinden daha çok olur. Bundan dolayı, küçük kasabalarda yaşayanlar, istisnalar dışında yoksul bir hayat

[227] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 87a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 203; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 244.
[228] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 213b-214a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 473; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 607.

sürmek zorunda kalırlar.[229] Bir başka deyişle, insanlar kalabalık şehirler kurmaya başladıkça ve şehirlerin nüfusu arttıkça işbölümünün gelişmesi ve daha ileri araçların üretimde kullanılması sonucu, elde edilen hasılat, zorunlu ihtiyaç sınırını aşarak refahı sağlamaktadır. Nüfusu az, iş bölümünün yeterince gelişmediği toplumlarda, küçük yerleşim merkezlerinde ve küçük şehirlerde ise, halkın üretim düzeyi ve buna bağlı olarak hayat standardı düşük olmaktadır.[230]

Bununla birlikte İbn Haldun, devletin başkenti ya da merkezine uzak şehirlerin, nüfusları kalabalık olsa bile, devlet merkezi kadar gelişemeyeceğini ve lüks yaşama yönelemeyeceğini belirtir. Bunun nedeni, devletin halktan topladığı vergileri öncelikle hizmetindekilere ve onlarla bağlantılı olan halk kesimlerine dağıtmasıdır. Bu yüzden söz konusu kişiler zenginleşir, servetleri artar ve lüks bir yaşam ile bunun getirdiği alışkanlıklara sahip olurlar. Buna bağlı olarak da değişik meslek, iş kolları ve sanatlar gelişir; hayatın değişik alanlarında uzmanlaşma (*maharet*) ortaya çıkar. Bir yandan da her sınıfın kendi mesleğinde uzmanlaşması ve maharet kazanması ihtiyacı doğar. Meslek ve sanatların çoğalmasına bağlı olarak meslek erbabı da fazlalaşır. Bu mesleklerin devam etmesiyle birlikte onları icra edenler giderek ustalaşır, son derece maharetli ve uzman hale gelirler, beceri ve ustalık iyice kökleşip sağlamlaşır. Bu durum, devletin merkezinde yer alan şehir veya şehirlerde daha fazla görülür.[231] Bir yerdeki şehir uygarlığı (*el-umrânu'l-hadarî*) süreklilik ve istikrar gösteriyorsa ve ayrıca nüfus fazla ise, sahip olunan servet ve lüks yaşama arzusuna bağlı olarak sanatların en güzel ve itinalı bir şekilde icra edilmeleri durumu ortaya çıkar. Böylece, zorunlu (*zarurî*) değil tamamlayıcı (*hâcî*) nitelikte olan ve lüks sayılabilecek (*kemâlî*) bütün talepleri karşılayacak ilim ve sanatlara ihtiyaç duyulur. Sahip olunan servet ve lüks yaşama arzusu, sanatların en güzel ve itinalı bir şekilde icra edilmelerini gerekli kılar. Hatta, umrandaki lüks ve rahatlık alışkanlığı nedeniyle mevcut ilim ve sanatların yanında yenileri de ortaya çıkıp gelişir. Güzel sanatlar, musıkî ve eğlence amaçlı hünerlerde

---

[229] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 174b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 396-397; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 491-493.
[230] İbrahim Erol Kozak, "İbn Haldûn", *DİA*, C. 20, İstanbul: İSAM, 1999, s. 6-7.
[231] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 179a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 404-405; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 503. Mirbagheri'ye göre, Galtung'un merkez ve çevre yaklaşımını İbn Haldun çok önceleri abidevî eseri *Mukaddime*'de ortaya koymuş bulunmaktadır. Bkz. S. M. Farid Mirbagheri, *War and Peace in Islam: A Critique of Islamic/ist Political Discourses*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, s. 99.

büyük gelişme olur. Öyle ki bunlar, en kârlı işler haline gelirler.[232] Öte yandan, devletin topladığı vergileri memurlarına ve memurlarıyla bağlantılı kesimlere dağıtması da, onların rahata kavuşup zenginleşmelerine ve bunun sonucunda lüks, rahat ve konforun hâkim olduğu bir yaşama yönelmelerine neden olur.[233]

Ancak, kalabalık nüfusa ve gelişmiş bir umrana sahip olan yerlerde hem giderler artacak, hem de fiyatlar daha yüksek olacaktır. Fiyat yüksekliği, zarurî ihtiyaç maddelerinden çok, lüks harcamalarda sözkonusu olacaktır. Çünkü temel ve zorunlu nitelikte olmadıkları için bunların üretimi sınırlı olacak, böyle olmakla birlikte lükse alışmış olan herkes kendi durumuna göre bunlardan almak isteyecek, sonuçta mevcut mallar talebi karşılayamadığı için fiyatlar yükselecektir.[234] Medenî yaşam konfor ve lüks bakımından bu şekilde zirvesine ulaştığında toplumsal yaşamda bozulma başlayacaktır. Çünkü hem ahlâk ve karakter bozulmasına yol açan her türlü savurganca alışkanlıklar kolayca vazgeçilemeyecek şekilde yerleşecek hem de insanların kazançları, bu alışkanlıkların gerektirdiği harcamaları karşılamaya yetmez hale gelecektir. Böylece insanların maddî ve manevî dengeleri bozulacaktır.[235] Öte yandan, çoğalan vergiler de fiyatları genel olarak arttıracaktır. Umranın en çok geliştiği zamanlar, devletin harcamalarının da en çok arttığı zamanlar olduğu için, vergilerin de en yüksek oranda alındığı dönemlerdir. Buna paralel olarak, şehirde yaşayanların masrafları makul ölçülerden çıkıp israf derecesine ulaşır. Lüks alışkanlık ve yaşam tarzına alıştıkları için kendilerini bundan kurtarmaları da mümkün olmaz. Bunun sonucunda halkın gelirleri giderlerini karşılayamaz hale gelir ve giderek yoksullaşırlar. Böylece umranda gerileme ve çöküş başlar. Bireylerin bozulması; alıştıkları yaşamın masraflarını gelirlerinin karşılayamaması nedeniyle yalan, hırsızlık, sahtekârlık, aldatma ve hile de dâhil her yolu deneyerek ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaları yüzünden gerçekleşir. Ayrıca cezalardan kurtulma ve yakalanmama yollarını da iyice öğrenirler. Hilecilik ve sahtecilik anlamına gelen bu hâl sonuçta onlarda bir gelenek (*âdet*) ve ahlâk haline

[232] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 192b-193a, 205a-205b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 437, 464; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 555-556, 593.
[233] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 179a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 405; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 503.
[234] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 176a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 399; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 494-495.
[235] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 180b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 407-408; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 507.

gelir. Bu şekilde tek tek bireylerin bozulması, sonuçta bütün bir toplumun da fesada uğraması demektir.[236]

Ayrıca, lüks yaşam biçiminin getirdiği tembellik de ayrı bir ahlâkî bozulma olarak kendini gösterecektir. Çünkü İbn Haldun'a göre, insan ancak, kendisine faydalı olacak şeyleri elde etmeye, zarar verecek şeyleri de kendisinden uzaklaştırmaya ve ahlâkını, bunları gerçekleştirmek için gayret etme istikametinde tutmaya muktedir olması durumunda insandır. Oysa lüks bir yaşama alışmış olan medenî insan, ya lükse ve rahata olan düşkünlüğünden ya da refah ve nimetler içinde yetişmiş olmasından dolayı, kendisine böylesi tutumları yakıştıramadığı için, kendi ihtiyaçlarını gidermeye muktedir değildir. Bu yüzden, İbn Haldun'a göre, medenîlik ve refah (*el-hadâratü ve't-teraf*) neticesinde elde edilen ahlâk, bozulmanın (*el-fesâd*) ta kendisidir.[237] Düşünür, sözkonusu değerlendirmesiyle her ne kadar ahlâkî bozulmaya vurgu yapıyorsa da, bu, *normatif* amaçlarla yapılmış bir suçlamadan çok *realist* bir gözlemden ibarettir. Şehir ekonomisinin söz konusu gelişim seyri, beslenme sayesinde güç ve kuvvetini sürdüren, fakat bunu ölçüsüz ve aşırı bir tutkuya dönüştürmesi yüzünden hastalanan insanın durumuna benzetilebilir. Böylece beslenme ihtiyaç ve arzusu hem güç ve kuvvet kazanmanın nedeni, hem de hastalanıp güç kaybetmenin temel sebebi haline gelmektedir.

İbn Haldun'a göre, lüks bir hayatın hüküm sürdüğü şehirlerde yiyeceklere ve beslenme alışkanlıklarına bağlı olarak hastalıklar da fazla olur. Çünkü çok yemeye, tek bir çeşitle yetinmemeye ve yemek için vakit gözetmemeye alışırlar. Çoğu zaman, yiyeceklerini terbiye edip tatlandırmak için yemeklerine kuru ve yaş baharat, yeşillik ve meyve katarlar. Böylece ortaya, garip karışımlı (*mizâcün ğarîbün*) yemekler çıkar. Bazen bu tür yemekler bedenin yapısına uygun olmaktan uzak olur. Ayrıca, kalabalık yüzünden, teneffüs ettikleri hava da pek temiz değildir. Bunun yanı sıra şehirliler rahat, sakin ve hareketsiz bir yaşam sürmeye alıştıkları, genelde bedenlerini çalıştırmadıkları, spor (*riyazat*) yapmadıkları ve yorgunluktan uzak tuttukları için de, hazımsızlıktan ve fazla gıdadan kaynaklanan değişik hastalıklara yakalanırlar.[238]

---

[236] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 180b-181a, ek; *Mukaddime*/Zağbî, s. 408; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 508.
[237] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 181b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 410; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 510.
[238] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 200a-200b, ek; *Mukaddime*/Zağbî, s. 453; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 578-579.

Düşünür, çöküş dönemine özgü kıtlık olgusunu ise şöyle açıklar: Vergilerin artışı yüzünden ekonomik faaliyetlerde ve bu arada tarımsal üretimde gerileme olacak, ayrıca çöküş dönemine özgü iç isyanlar ve kargaşa (*fiten*) bu durumun etki ve yaygınlığını arttıracaktır.[239] İbn Haldun, çöküş döneminde çevre kirliliğinden kaynaklanan salgın hastalık ve ölümlerin de çoğalacağını ileri sürer. Ona göre, nüfusun artması ve toplumun umran bakımından ileri bir düzeye ulaşmasıyla, günümüz kavramlarını kullanmak gerekirse çevre kirliliğine yol açan ekonomik faaliyetlerin artmasıyla, karada kirlenme ortaya çıkar ve buna bağlı olarak insanların teneffüs ettiği hava bozulur (*fesâdü'l-hevâ*) ve kirliliğin olumsuz etkileri insanların mizacı ve sağlığı üzerinde olumsuz tesir gösterir. Kirliliğin nedeni, toplumun maddî imkânlarının artmış ve nüfusunun çoğalmış olmasıdır. İbn Haldun'a göre, bunun önlenmesi için, evler ve mahalleler arasında boşluk bırakılması, şehir planlamasının nüfusun yoğun bir şekilde temerküzünü engelleyecek şekilde yapılması gerekir. Onun, evlerin yanı sıra, mahalleler arasında da boşluk bulunması gerektiğini söylemesi ilginçtir. İbn Haldun'a göre, bu şekilde hava akışı sağlanarak temiz ve sağlıklı havanın gelmesinin önü açılmış ve kirli havanın dar bir alanda birikmesi engellenmiş olur.[240]

İbn Haldun'a göre, medenî/şehirli bir yaşam biçimine ve tüketim alışkanlıklarına sahip olan bir toplum, bedâvete özgü nitelikleri kendisinde bulunduran ve asabiyet bakımından güçlü toplumlar karşısında güçsüz kalacaktır. Böyle bir toplumda görülen gerek ahlâkî, gerek bedensel, gerekse asabiyetin zayıflaması şeklindeki toplumsal bozulma, onların uzun vadede, bedâvete özgü nitelikleri taşıyan toplumların hâkimiyeti altına girmeleri sonucunu getirecektir. Bir başka deyişle, kent toplumunda toplumsal dayanışmanın ortadan kalkması ve ekonomik krizin ortaya çıkması, kır toplumunun kent toplumuna üstünlük sağlaması ile sonuçlanacaktır. Ancak İbn Haldun'un bu tesbitinin belirli bir çağa özgü bir durum olduğu ve her durumda geçerli olmadığı ileri sürülmektedir. Çünkü ateşli silahların bulunması ve diğer savaş araçlarının geliştirilmesi, buna sahip olan kentli/medenî/gelişmiş toplumları, kır toplumları karşısında güçlü hâle getirmiş bulunmaktadır.[241]

---

[239] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 145b, ek; *Mukaddime*/Zağbî, s. 337; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 402.
[240] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 145b, ek; *Mukaddime*/Zağbî, s. 337-338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 403.
[241] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 84.

Bütün bunlardan hareketle Arslan, dindarlıkla sosyo-ekonomik hayat şartları arasında sıkı bir ilişki kuran düşünürün, lüks ve zenginliğe dayalı şehir yaşamının dindarlığı azaltacağını belirttiğini ileri sürmektedir.[242] Yine Arslan'a göre, tarihte kent insanına yöneltilmiş en şiddetli eleştirilerden biri İbn Haldun'un kaleminden çıkmıştır.[243] Lacoste da, İbn Haldun'un devletin ve asabiyetin yıkılmasını büyük ölçüde, kendilerini hadarî umranın gösterişine kaptıran kentlilerin bozulmuş ahlâkına bağladığını vurgulamaktadır.[244] Ona göre düşünür, "gerçekliklerin eksiksiz çözümlemesine, toplumsal ve siyasal yapıların evriminin nesnel incelemesine, geçerli bir neden göstermeksizin iyi ile kötünün çarpıştığı bir görüş ekler". Ancak, "Böylesi değer yargılarına başvurmak İbni Haldun'un bulduğu tarih anlayışı ve çözümleme yöntemiyle çelişir".[245] Lacoste'a göre, "nesnel çözümleme kaygısını ve değer yargılarından kaçınmayı pek çok durumda dinin kuralcı (normatif) yöntemine yan çizecek kadar ileri götüren" İbn Haldun'un, "bilimsel olarak aydınlatmış bulunduğu olguları aktarırken niçin ahlâksal kanıtlara başvurduğu" sorusu neredeyse bütünüyle yanıtsız kalmaktadır.[246]

Ancak Lacoste, çalışmasının ilerleyen sayfalarında bir cevap sunmaktadır. Bununla birlikte, düşünürle ilgili en yetkin çalışmalardan birini yapmış bulunan Lacoste'un, bu cevabı verirken, bütün nesnelliğine rağmen, İbn Haldun'a kendi kültürel kodları çerçevesinde baktığı görülmektedir. Bu çerçevede, "Gerçekte İbni Haldun'un Ortaçağ Kuzey Afrika'sının kentlerinde kınadığı şey bir burjuvazi oluşturamamalarıdır" demektedir. Ona göre, İbn Haldun bu burjuvaziyle ilgili görüşünü aydınlık bir biçimde belirleyememiş olmakla birlikte, "gerçekten olağandışı" biçimde kentlilerin tarihsel anlamda olumsuz özelliklerini sezmiş, burjuvazinin yokluğunun yol açtığı boşluğu tam bir kesinlikle belirtmiştir. Fakat bu boşluğun neyle kapatılması gerektiğini o çağda bilemezdi. Akıl yürütme biçimindeki kesinlik ve nesnellik onu bu boşluğu belirtmeye götürmüş olmakla birlikte, koşullar o durumdayken daha ileri gitmek onun için imkânsızdı. O nedenle açıklamasız kalan şeyleri açıklayabilmek için "metafizik kanıtlara ve ahlâksal ölçütlere" başvurdu. Locaste'a göre, "bugün bilimsel nesnelliğin

[242] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 177.
[243] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 151.
[244] Lacoste, s. 138.
[245] *A.g.e.*, s. 139.
[246] *A.g.e.*, s. 139-140.

tehlikeli bir biçimde çiğnenmesi olarak, tarihsel yöntemden ciddi bir sapma olarak görülebilecek bu değer yargıları" o dönem açısından değerlendirildiğinde bize olağandışı bir tarihsel uzak görüşlülüğün kanıtı olarak gözükmektedir. İbn Haldun'un "öznel kanıtlar"dan giderek kentlileri suçlaması gerçekte dehâsının büyüklüğünü göstermektedir.[247]

Lacoste'un burjuvazi eksikliğiyle ilgili olarak yaptığı çıkarım, Marksist tarih anlayışından etkilenmiş olmasının sonucu gibi görünmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un kentlilere yönelttiği eleştirilerin öznel bir özellik taşıması, yani ahlâkî boyut taşıması, kentlilerin zayıflığını akılcı bir biçimde açıklayabilecek durumda olmayışından kaynaklanmaktadır.[248] Yine ona göre, İbn Haldun'un kentlilerde gördüğü eksikliklerin çoğu ahlâksal niteliklidir ve "özel bir yargı"dan kaynaklanır. Fakat bu eksiklikler, görünüşte öyle olmasa da, gerçekte iktisadî ve toplumsal özellikler taşırlar ve böylece düşünür tarafından yapılmış "nesnel bir çözümleme"nin varlığını gösterirler. Kentlilerin yöneldikleri hadarî/medenî umran bolluk ve gösteriş isteğinden başka bir şey değildir ve düşünür gerçekte onları "üretici olmadıkları gibi, yeni iktisadî güçler de yaratamadıkları için" kınamaktadır.[249] Uygarlığın gelişimini durduran şey, onların iktisadî alanda yaratıcı güçten yoksun olmaları ve gösteriş ve bolluk isteğine bağlı olarak tüketim biçimlerinin çoğalmasıdır.[250]

Gerçekte düşünürün analizinde çelişki gibi görünen durum, İbn Haldun'un açıklamalarını değerlendirmede kullanılan yaklaşımın düşünürü anlamada yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun son tahlilde devlet ve toplumsal düzenle ilgili görüşler ortaya koymaktadır ve gerek devlet, gerekse toplumsal düzen, bir yandan hukuk, diğer yandan da ahlâk üzerine kuruludur. Gerçekte bir devletin yıkılması demek, o toplumda hukuk kurallarının uygulanamaz hale gelmesi demek olduğu gibi, toplumsal düzenin yıkılması da, genellikle, ahlâk kurallarının bağlayıcılığının kalmaması olarak kendisini gösterir. Hukukun en önemli kaynaklarından birinin ahlâk kuralları olduğu da bilinmektedir. Bu nedenle, toplumsal çözülme ve devletin yıkılışı ile ilgili bir analizin ahlâkı dışlaması, gerçekte önemli bir eksiklik anlamına gelir. Bu noktada, M. Weber'in protestan ahlâkı ile kapitalist sistem arasında kurduğu ilişki, toplumsal düzenle ilgili

[247] *A.g.e.*, s. 149-150.
[248] *A.g.e.*, s. 148.
[249] *A.g.e.*, s. 149.
[250] *A.g.e.*, s. 152.

analizlerde ahlâkın görmezden gelinmesinin isabetli olmayacağını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.[251]

İbn Haldun'unkine benzer görüşleri, toplumun ve uygarlığın gelişmesinin insanın bozulmasına yol açtığını savunan Rousseau da dile getirmiştir.[252] Fahri'ye göre, Rousseau gibi İbn Haldun da aslen iyi yahut nötr olan insan tabiatını, bir başka deyişle ahlâkî özelliklerini medeniyetin ya da şehir yaşamanın bozduğuna inanmaktaydı.[253] Ona göre, doğal insanın doğru standardı uygar yaşamın kötü alışkanlıkları ve lüksü tarafından bozulmaktadır.[254] Bütünüyle ahlâkî değerlendirmeler yapan Rousseau'ya göre, herkesin pek övündüğü nezaket, medenî incelik "tek tip ve alçakça bir peçe"den başka birşey değildir, arkasında "kıskançlık, şüphe, korku, soğukluk, bigânelik, nefret ve hile" yer alır.[255] Şehirlerin sunî ahlâkını ve terbiyesini şiddetle eleştiren Rousseau'ya göre, sanayi ve edebiyatın gelişmesi insanları bedbaht etmekte, ahlâklarını bozmaktadır.[256] İbn Haldun gibi konuşan Rousseau'ya göre, lüks ve sürekli artan ihtiyaçlarla sanatların ve bilimlerin yükselişi arasında doğrudan bir sebep-sonuç bağı vardır; sanat ve bilimden sonra hakîki cesaret bayrakları ve fazîletler yok olur.[257] Ona göre, Roma İmparatorluğu'nun tarihi bu görüşü desteklemektedir. Yoksul ve basitken saygı telkin edecek güçteydi ve bir imparatorluk fethetmişti; lüksü geliştirip zenginliğe boğulunca "zenginliklerinin ne olduğunu bile bilmeyen milletlerin avı oldu".[258] Yine Rousseau'ya göre medeniyet, kendi ortaya çıkardığı kötülüklere çare bulmak için

---

[251] M. Weber'in "*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*" adlı eserinin yayıncısı Kaesler'in ifadesiyle, modern ve rasyonel bir kapitalist düzen, ona uygun bir ahlâk mevcut olmaksızın oluşturulamaz (Bkz. Dirk Kaesler, "Verwort des Herausgebers", Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* içinde [7-64], 3. b., München: Verlag C. H. Beck, 2010, s. 32). B. S. Turner, 1978 yılında yayınlanan *Orientalism, Islam and Capitalism* adlı çalışmasında, "Son elli yıldır, Avrupa'da Weber'in din ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi açıklamasının ayrıntılı bir analizine dayanan hakiki bir Weberci bilim anlayışı gelişti" demektedir (Bkz. Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 83). Toplumlardaki yaygın dinî inanç ve değerlerin, o toplumları oluşturan bireylerin tutum ve davranışlarını belirleyen en temel etkenlerden olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, Ankara: A. Ü. SBF Y., 1971, s. 62.

[252] Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Y., 1991, s. 15.

[253] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 333.

[254] M. Judd Harmon, *Political Thought from Plato to the Present*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1964, s. 299.

[255] William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, İstanbul: Şûle Y., 1996, s. 247.

[256] Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, s. 153.

[257] Ebenstein, s. 247-248.

[258] *A.g.e.*, s. 248.

yapılan ümitsiz bir yarıştır. Tabiat adamı, medenî insandan daha az ilaç bilirken, medenî insan kendisine, tıbbın tedavi edebileceğinden daha fazla hastalık getirmektedir.[259] Rousseau'ya göre şehir yaşamı zekâyı, tabiat ise hissi besler. Zekâ hilekar ve yozlaştırıcıdır.[260]

İbn Haldun'un şehir yaşamı ile ilgili değerlendirmeleri ile, "*zenginlik kültürü*" kavramını ilk defa kullanan Thorstein Veblen'in (1857-1929) görüşleri arasında da benzerlik bulunduğu görülmektedir. Veblen, servet ve onun gösterişli biçimde teşhirine, bir başka deyişle zenginliğin ilke olarak kendisine hizmet etmesi sürecine "zenginlik kültürü" diyordu.[261] Buna bağlı olarak ürettiği diğer bir kavram "*gösterişçi tüketim*"dir. Ona göre, rahat yaşayabilen ve "boş zamanı olan sınıf" (*leisure class*) dediği seçkinlerin ekonomik davranışları, yalnızca "imrenme"yle güdülenerek akıldışı ve israfçı bir nitelik kazanmaktadır.[262] "Yeniçağ başları Avrupa'sında toplumsal yükselişin bir başka yolu, toplumsal skalada daha yukarıda duran bir grubun yaşama biçimine öykünmek ve 'gösterişçi tüketim yapmaktı."[263] Burke'nin ifadesiyle, toplumsal tarihçilerin, gösterişçi tüketim kavramını gitgide daha çok benimsedikleri görülmektedir. "İngiltere, Polonya, İtalya ve başka yerlerdeki 16. ve 17. yüzyıl seçkinleri üstüne yapılmış birçok araştırmada bu kavram kullanılmıştır.... Yeniçağın başlarında kilit bir kavram 'ihtişam'dı (*magnificance*) ki, bu terim servetin statü ve güce dönüşmesini pek güzel özetlemektedir."[264] Yine Burke'nin belirttiği gibi, tarihçiler, Yeniçağ başları Avrupa'sında 'ihtişam'ın, büyüklüğün getirdiği bir yükümlülük olduğu görüşünün, bunun bir gurur alameti olduğu düşüncesiyle yanyana var olduğunu ortaya koymuşlardır. "Uygulamada, gösterişçi tüketimin bir sosyal gruptan ötekine olduğu gibi, yöreden yöreye de değiştiği ... anlaşılmaktadır. Öte yandan, zaman içinde de bir değişme olmuş, yarışmacı tüketim 17. yüzyılda aşikâr bir doruğa ulaşmıştır."[265] Fransız sosyologu Pierre Bourdieu, bu tüketim yaklaşımını, yukarı ve orta sınıf mensuplarının kendilerini başkalarından ayırmak için başvurdukları stratejilerin bir parçası olarak ele

[259] *A.g.e.*, s. 249.
[260] Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 153.
[261] Orhan Türkdoğan, *Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. b., İstanbul: Birleşik Y., 1996, s. 121, n. 122.
[262] Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram,* çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 1994, s. 65-66.
[263] *A.g.e.*, s. 65.
[264] *A.g.e.*, s. 66.
[265] *A.g.e.*, s. 67.

almıştır. Ona göre, ekonomik güç, her şeyden önce, kişinin ekonomik zorlukla kendi arasına mesafe koyma gücüdür; bu nedenle, söz konusu güç kendisini servetin tahribi, gösterişçi tüketim, israf ve her türlü gereksiz lüksle belli etmektedir.[266] Bu tespit, İbn Haldun'un devlet ve toplumun israfa yöneldiği bir sırada sade ve basit yaşamayı isteyen bir yöneticinin tepki alacağı için bunu başaramayacağı, ayrıca bunun o dönemin gerektirdiği güç gösterisi politikasına aykırı düşeceği şeklindeki görüşleriyle örtüşmektedir.

Öte yandan, Süleyman Uludağ'ın, İbn Haldun'un şehir yaşamıyla ilgili görüşlerine yönelik hatalı tespitler yaptığı görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun, hukuk nizamı ve kanun hâkimiyetinin, hadarîlerin ve şehirlilerin metanetini ve mukavemet gücünü tahrip ve ifsad ettiğini, kanun hakimiyetinin insanları pısırık ve çekingen hale getirdiğini, o yüzden şehirlilerin metin, yiğit, yürekli, gözü pek, dayanıklı ve atılgan insanlar olamadıklarını ileri sürmektedir. Şer'î bile olsa kanunlar zorla ve yaptırımlı olarak tatbik edilince, insanlardaki birtakım hasletleri yok eder. Bedevîlerin ise, uçsuz bucaksız sahralarda serbest, serazad ve hür olarak yaşadıkları için, metanet ve cesaretleri ortadan kalkmaz, yiğit ve gözüpek olurlar.[267]

Gerçekteyse, Uludağ'ın iddiasının aksine, İbn Haldun, mutlak biçimde "hukuk nizamını ve kanun hâkimiyetini" değil, "baskıcı ve despotik nitelikteki" yasaları ve yönetim anlayışını tenkit etmektedir. Ona göre, yönetim ve onun yasaları baskı (*kahr*), boyun eğdirme (*satvet*) ve korkutmaya (*ihâfet*) dayanıyorsa, yönetilenler korkaklık ve tembelliğe (*tekâsül*) duçar olurlar. Şer'î yasaların bu tür yasalardan farkı, yöneticinin kişisel ve keyfî nitelik taşıyan baskıcı politikalarının ürünü olmaması, bu yasalar karşısında yönetenin de yönetilenlerle aynı konumda olmasıdır. Dolayısıyla burada yöneticinin yönetileni keyfî bir biçimde baskı altına alması gibi bir durum yoktur. Şer'î kanunların kendisine tatbik edildiği insan, kendisine hükmedenin yönetici değil, onu da aşan başka bir irade olduğunu ve bu noktada yönetilenin durumunun kendisininkinden farklı olmadığını bilir. Şeriat'in yürürlükte olması, bir bakıma, insanın kendi kendisinin kanun koyucusu (*vâzı'*) ve yöneticisi (*hâkim*) olması anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, şer'î hükümler insan açısından içsel bir nitelik taşırken, şer'î özelliği

[266] *A.g.e.*, s. 66.
[267] *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 331, n. 4.

bulunmayan kanunlar, dışsal bir zorlamayı ifade etmektedir.[268] Ayrıca, Uludağ'ın iddiasının aksine, bedevîlerin uçsuz bucaksız sahralarda serbest, serazad ve hür olarak yaşamaları, kuralsız ve kanunsuz yaşamaları anlamına gelmemektedir. Örf, gelenek ve görenek olarak kendisini gösteren ictimaî kurallar toplumsal baskı şeklinde tezahür ederek onların davranışlarını tanzim eder.[269]

İbn Haldun'un şer'î yasalara ilişkin içsellik vurgusunun, Kant tarafından, ahlâk ekseninde laik bir versiyonunun üretilmiş olduğu görülmektedir. Kant'a göre, ahlâkî bir davranış, herkes için genel bir yasa olabilecek bir davranıştır. Bu genel yasaya (ahlâkî ilke ve eyleme), aklın ve vicdanın muhakemesi ile ulaşmak mümkündür. Fertlerin aynı eylemi tek tek aklî ve vicdanî muhakemeleriyle onaylamaları o eyleme evrensel, şartsız ve duruma göre değişmeyen bir yasa hüviyeti kazandırır. Bu yasaya uyan şahıs, vicdanının ve aklının onaylamasıyla onu sahiplenir; böylece, bir anlamada o yasanın yapıcısı durumuna gelir. Bir başka deyişle, böylesi bir yasanın içsel olma özelliği vardır. Bunun yanı sıra Kant, böylesi bir yasaya itaate "laik" bir "aşkınlık" boyutu da eklemektedir. Ona göre, insanın bu şekilde kendi yaptığı, daha doğrusu aklı ve vicdanıyla onayladığı yasaya (ahlâkî buyruğa) uyma yükümlülüğü "ödev" olarak adlandırıldığından, "olan"ı aşıp "olması gereken"e yönelme anlamında bir "aşkınlık" içermektedir. Çünkü ödevin alternatifi "içgüdülere hayvani bir itaat"ten ibarettir ve onun alanı aklın ve vicdanın değil, "doğa"nın alanıdır. Doğanın alanı olan içgüdüler aşılıp aklın buyruğu olan ödev yerine getirildiğinden doğa aşılmış ve böylece aşkınlık yakalanmış olur. Ancak, bu içsel ve aşkın yasanın bir ön şartı vardır: Özgürlük ya da özerklik. Şayet davranışta bulunan özne özerk değilse eylemde bulunmamış sayılır, çünkü aksine başkasının amacı için bir araç haline gelmekte ve kendisinin üzerinde eylemde bulunulmuş olmaktadır.[270]

Kant'ın ahlâk ile yasa arasında kurduğu bu ilişki, kökeni eski çağlara kadar uzanan, özellikle Ortaçağ'da yaygın kabul görmüş ve Montesquieu gibi modern çağ

---

[268] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64a, 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154, 181-182; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 167, 208-209; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 331-333, 367; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 386-387.

[269] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64b-65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169-170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 333-334.

[270] Hakan Sarıbaş, "İktisat'ta Kantian Diğerkamlık ve İbn Haldun", 1 Ağustos 2007, http://mpra.ub.uni-muenchen.de/26904/1/Ibn_Haldun.pdf (Erişim: 18 Kasım 2012), s. 6-7. Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, 4. b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Y., 2009.

düşünürlerini de etkilemiş bulunan "doğal hukuk" ya da "doğal yasa" düşüncesinin dayandığı mantık ile benzerlik göstermektedir. Montesquieu'ye göre "doğal kanun", insandaki müdafaa-i nefs (canını koruma) gibi içgüdüler ile sevgi, sadakat, utanma ve iffet gibi duygulardır. Bir devlette yasa koyucunun bu doğal kanuna aykırı yasalar yapmaması gerekir.[271] Öte yandan, İslâm düşünce geleneğinde mevcut bulunan ve dolayısıyla İbn Haldun'un yaklaşımında önemli bir yeri bulunan "fıtrat" kavramının bu doğal kanun perspektifi ile birlikte değerlendirilmesinin mümkün olabileceği görülmektedir.

Doğal Koşullar, Üretim Tarzı ve Sosyo-Politik Yaşam

Çevresel etkenlerin ve coğrafî şartların insanların hemen her türlü davranışına tesir ettiği, ulusların yaşayış, beşerî ilişkiler, diplomasi ve siyasal kararları gibi pekçok alanda etkili olabildiği bilinmektedir.[272] İklim ve coğrafî yapı, bütün insan faaliyetlerini etkilediği için, salt Uluslararası İlişkiler değil, sosyoloji ve siyaset bilim başta olmak üzere hemen hemen bütün sosyal disiplinler tarafından çözümlemelerde dikkate alınan bir faktör durumundadır. Bu yönüyle, konunun uluslararası siyaset sosyolojisi açısından merkezî bir önem taşıdığı söylenebilir. İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşleri, günümüz bilim adamlarının açıklamalarıyla büyük ölçüde paralellik göstermektedir. Bu bağlamda Giddens, sosyal değişmenin başlıca etkenlerinin üç başlık altında özetlenebileceğini belirtir: Fizikî (doğal) çevre, siyasî yapı ve kültürel faktörler. Fizikî çevrenin insanların toplumsal teşkilatlanması üzerinde etkili olduğu, insanların yaşam biçimlerini hava durumunu göz önüne alarak belirlemek zorunda oldukları çok katı çevre şartlarında en açık biçimde görülür. Kutup bölgelerinde yaşayan insanların alışkanlık ve uygulamaları, tropikal bölgelerdekilerden farklı olmak zorundadır.[273]

İbn Haldun coğrafî şartlar ve doğal koşullar ile siyasal olaylar arasında ilişki görmekle birlikte, jeopolitikçilerde görüldüğü şekilde, coğrafya faktörünü mutlaklaştırma, belirli siyasal hedeflerin meşrulaştırılmasının aracı olarak görme ve siyaseti coğrafyaya indirgeme eğiliminden uzaktır. Ayrıca, İbn Haldun'un yaklaşımında coğrafya, ancak diğer pekçok etkenle bir arada düşünüldüğünde bir anlam ifade

[271] Ülker Gürkan, "Montesquieu ve Kanunların Ruhu (Hukuk Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme)", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 40, S. 1-4 (1988), s. 13-14, 27.
[272] Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, 2. b., İstanbul: Alfa Basın Yayım Dağıtım, 1997, s. 219-220.
[273] Anthony Giddens, *Sociology*, 2. ed., Oxford: Polity Press, 1993, s. 657.

etmektedir.[274] Buna karşılık, XIX. yy.ın sonuyla XX. yy.ın başında "coğrafyacılar okulu", kökleri Hippocrates, Thucydides, İbn Haldun, Machiavelli ve Montesquieu'ye uzanan bu yaklaşımı derinleştirmiş ve uç bir noktaya taşımışlardır. Bu çerçevede Friedrich Ratzel, 1897'de "*Politik Coğrafya*" adıyla bir kitap yayınlamış ve izleyicileri onun yaklaşımını "jeopolitik" adını verdikleri yeni bir disiplin haline getirmişlerdir.[275] Fakat, aşırı bir determinizm bu çalışmaları çığırından çıkarmıştır. Nitekim, "Toprak halkların yazgılarını, kör bir kabalıkla çizer" diyen Ratzel, "Görünüşteki insan özgürlüğü, toprağın etkisiyle sanki yok olmaktadır" görüşünü savunmuştur. Buna karşılık, Fransız "beşerî coğrafya okulu", bu katı determinizme karşı, Vidal de la Blache'ın "Her düzeyde doğa, olanaklar sağlar; insan bunlar arasında bir seçim yapar. Coğrafya tuvali verir, üstünü insan doldurur" şeklindeki sözünün özetlediği bir "olabilirlik" tezini ortaya atmıştır.[276]

Bu noktada İbn Haldun'un "doğa"dan anladığı, yalnızca fizikî ortamdan gelen koşullar değil, maddî ve dünyevî olguların bütünüdür. Düşünür, Montesquieu'yü haber veren bir anlayış ortaya koyarak, doğal iklim koşullarının etkisine parmak basmakla birlikte, fizikî unsurları toplumların yaşamında "temel etken" olarak görmeye yanaşmaz. Onun yaklaşımı çerçevesinde iklim, çeşitli halklar arasında görülen önemli ayrılıkları ve benzerlikleri tek başına açıklamaktan uzaktır.[277] Nitekim İbn Haldun, aynı coğrafî şartlara sahip olsalar bile, kırsal kesim halkı ile şehirliler arasında önemli siyasal, ekonomik ve sosyal farklılıklar bulunacağını belirtmektedir. Onun yaklaşımında, süreklilik gösteren ve değişmez özelliklere sahip toplum biçimleri değil, daimî bir değişim yaşayan dinamik toplumlar sözkonusudur. İbn Haldun'un yaklaşımına göre, coğrafî şartlar aynı kaldığı halde, tarihsel ve kültürel etkenler yüzünden, uygarlık düzeyi ve ekonomik faaliyetler bakımından çok farklı görünümler

[274] Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History*, 2. ed., New York: Routledge, 2008, s. 189-190.
[275] Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1984, s. 48.
[276] Duverger, Siyaset Sosyolojisi, s. 75.
[277] Lacoste, s. 175.

ortaya çıkabilir.[278] Ona göre, güney veya kuzeyde belirli bir bölgede yaşayan insanların, inançları ve fiziksel görünümleri itibariyle zamanla değişmeleri mümkündür.[279]

Öte yandan, İbn Haldun, ülkelerin coğrafî konumu ve şekli gibi doğal etkenlerin hem toplumsal, siyasal ve ekonomik düzen, hem de insanın bedensel yapısı üzerindeki etkisini açıklamakla birlikte, bunlara, iklimin etkisi kadar büyük önem atfetmez.[280] Düşünürün, iklimi, devlet ve medeniyetlerin ortaya çıkışı ve gelişim seyri bakımından önemli bulduğu görülmektedir.[281] Ona göre, mutedil iklime sahip bölgelerde ilimler, sanayi, ticaret, mübadele vasıtaları (para), binalar, giysiler, gıda maddeleri, meyveler ve hatta hayvanlar bile dengeli ve ölçülüdür.[282] Buna karşılık itidalden uzak durumdaki çok sıcak iklimlerde yaşayanların binaları çamur ve kamıştan, elbiseleri ağaç yaprakları veya hayvan derilerindendir. Ticarî muameleleri ise değerli madenlerle, yani altın ve gümüşle değil, alışverişleri için ölçü birimi olarak belirledikleri bakır, demir veya deri ile gerçekleştirilir.[283] Bunun yanı sıra, ya oyuk ve mağaralara sığınır ya da hazır buldukları kamış ve kerpiçten evler inşa ederler.[284] Ayrıca İbn Haldun'a göre iklim ile ahlâk, davranış kalıpları ve gelenekler arasında da ilişki vardır.[285] Düşünüre göre, gıda maddeleri üretiminde iklimin yanı sıra önem taşıyan bir başka etken, toprağın elverişliliğidir; ılıman iklim kuşaklarında sıcak ve verimsiz, ot bile bitmeyen alanlar da bulunmaktadır. O yüzden, bu yörelerdeki halkın hepsinin refah içinde yaşaması mümkün olmamaktadır.[286] W. E. Gates'in belirttiği gibi, İbn Haldun'un, Montesquieu'nün "iklimin insan grupları üzerindeki etkisi teorisi"nin hakiki

---

[278] Mesela, Batı Akdeniz'deki denizcilik faaliyetlerinden söz ederken, coğrafyanın değişmezliğine karşılık, toplumların doğal çevreyle olan ilişki biçimlerinin değişebileceğini anlatmaktadır. Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 125b-126a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 287-288; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 342; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 503; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 108-109; ; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 40-43.

[279] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 44b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 115; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 119-120; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 264; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 162; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 172-173.

[280] Tâhâ Hüseyin, s. 75.

[281] Bkz. Faruk Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989, s. 400.

[282] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 43a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 112; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 116; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 259-260; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 157; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 168.

[283] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 43b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 113; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 117; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 260-261; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 157; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 168.

[284] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 195b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 444; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 567; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 731; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 365; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 359.

[285] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 45a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 116-117; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 121-122; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 266-267; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 163-165; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 175.

[286] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 45b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 118; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 123-124; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 269-270; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 167; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 178.

öncüsü olduğu sonucuna varmak mantıklı görünmektedir.[287]

Diğer taraftan, belirli bir ülkede yürütülen iktisadî faaliyetler ve toplumun geçim yolları ile o ülkenin siyasal yapısı arasında karşılıklı bir etkileşim bulunur. İbn Haldun, iktisadî yapıyla sosyal-siyasal olaylar arasındaki ilişkiyi tek yönlü değil, aksine çok yönlü ve karşılıklı olarak ele almaktadır.[288] Onun "geçim şekilleri ve usûlleri" ifadesi hem ekonomiyi temel yapılardan biri kabul ettiğini, hem de çağdaş ifadesiyle "üretim tarzı"nın önemini kavradığını ortaya koymaktadır.[289] Düşünürün "insan topluluklarının hâllerinin başkalığı ve farklılığının, onların geçimlerini sağlayış tarzlarına bağlı olduğu" yargısındaki "geçimlerini sağlayış tarzı" kaydı, doğrudan üretim biçimi ile ilgilidir. Düşünüre göre, "geçim" için yapılan işler, üretim faaliyetleridir; insanlar ekinler ekerek, sanayii geliştirerek, ağaçlar dikerek geçimlerini temin ederler.[290]

İbn Haldun'un "umran ilmi"nin konusu, insanlığın bütün bir tarihsel içtimaî hayatıdır. Bu hayatın, geçimi temin (*maddiyat*) esası üzerine oturduğunu görmüştür. Düşünüre göre, insanın çalışma ve emeği (*el-amelü'l-insanî*), insanın refahını sağlamaktadır. O, "amel"den, çağdaş tabirle, insanın geçimini temin ettiği maddî faaliyeti anlamaktadır.[291] İbn Haldun insanların toplum halinde yaşamalarının geçimlerini temin maksadıyla yardımlaşmak için olduğunu belirterek,[292] toplumun ve siyasal düzenin varlığını, güvenlik ihtiyacının yanı sıra geçim yollarına ve üretim biçimine bağlamaktadır. Düşünüre göre bireylerin temel geçinme ve kazanç yolları şunlardır: Yöneticilik, avcılık, tarım, zanaat (sanayi ve sanat) ve ticaret.[293] Zanaatlar, yaşayış ve geçimle ilgili olanlar ile sanat ve siyaset gibi fikir ve akılla ilgili olanlar şeklinde iki gruba ayrılabilir. Bu geçinme ve kazanç yolları, bir ülkenin uygarlık düzeyiyle doğru orantılı bir çeşitlilik ve gelişmişlik gösterir.[294] Öte yandan düşünür,

---

[287] Warren E. Gates, "The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3. (July-September, 1967), s. 415.
[288] Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 57.
[289] Nihat Falay, *İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri*, İstanbul: İÜİFY, 1978, s. 21.
[290] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 181; *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 65a-65b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 148; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 157; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 302-303.
[291] Tahir Ebü'l-Kâsım Abdullah, *Nazariyyetü's-sevre min İbn Haldûn ilâ Marks*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasâti, 1979, s. 22.
[292] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 185.
[293] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 185a-185b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 419-420; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 523-524; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 325-327.
[294] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 192b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 436-437; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 553-554;

normal/tabiî ve meşrû olmayan kazanç yollarına da değinmiştir. Düşünüre göre, başkalarına hizmet ederek geçimini sağlamak, meşrû olmakla birlikte tabiî bir geçim yolu değildir. Define ve hazine arayılıcılığıyla geçinmek de aynı şekilde doğal bir yol olmaktan uzaktır.[295]

İnsanların geçim yolu, İbn Haldun'un açıklamasına göre, iki önemli psikolojik işlev sayesinde kişilik ve karakterler üzerinde etkili olmaktadır. Bunlardan birincisi kaynaşma ve alışma (*ülfet-itiyâd*), ikincisi çaba gösterme ve tekrarlamadır (*mümârese-temrin*).[296] Toplumsal hayat, özellikle de geçim yolu, bireyleri belirli işleri ve çalışmaları yapmaya zorlar. Aynı iş ve eylemlerin fertler tarafından ömür boyu sürdürülmesi ve bunun nesiller boyu tekrarlanması, toplumda birtakım alışkanlıkların köklü olarak yerleşmesine, bireylerde bazı "meleke" ve kabiliyetlerin gelişmesine ve bazı özelliklerin de noksanlaşmasına yol açar. Bütün bunlar belirli tabiat ve karakterlerin oluşması anlamına gelmektedir.[297] Düşünüre göre, devletin kurulması ve varlığını sürdürmesi bakımından önem taşıyan *asabiyet* de belirli bir üretim tarzı ya da geçim biçimine bağlı olarak doğar ve yine ekonomik gelişim ve değişim içerisinde zayıflayıp kaybedilir.[298]

İbn Haldun'a göre, insan şahsiyet kazanarak topluma dâhil olan bir varlık değil, bizzat o içtimaî ilişkiler içerisinde şahsiyet kazanan bir varlıktır.[299] Gerek bireylerin gerekse toplumların ahlâk, karakter ve seciyelerine bağlı olarak benimsedikleri siyasal tutumlar, onların geçim meşgâlelerinden bağımsız değildir. Mesela ticarî hayatta, kurnazca pazarlık yapma, inatla fiyat kesme, ustalıkla iş becerme, ihtilaflı davaların içinden çıkmaya alışık olma ve sıkı bir şekilde tartışma gibi hususlara kesinlikle ihtiyaç vardır. Bunlar, bu mesleğin özellikleridir. Ancak bu gibi şeyler insanî faziletlere zarar verir ve onları tahrip eder. Çünkü fiillerin tesirleri ruh üzerinde görülür. Şer çeşidinden olan fiillerin etkisi ruha hayırlı fiillerden önce gelir ve tekerrür ederse orada iyice kökleşir ve adamakıllı yerleşir. Şayet bu çeşit fiiller ruha iyi fiillerden sonra

---

Mukaddime/Ugan, II, s. 367-368; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 722-723.

[295] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 185a-190b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 419-429; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 523-537; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 325-350.

[296] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 185.

[297] *A.g.e.*, s. 186.

[298] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 243.

[299] Ömer Özdinç, "İbn Haldun'a Göre Bedavet ve Hadaret'te Fert Toplum İlişkisi", *BSV Bülten*, Yıl: 17, Sayı: 62 (Eylül-Aralık 2006), s. 78.

gelirse, bu sefer de o şahsın iyi hasletlerini eksiltir.[300] Kozak'a göre, İbn Haldun'un ticaretle meşgul olanlara yönelttiği bu tür eleştiriler, ahlakî değerleri iktisadın üstünde tuttuğunun açık bir işaretidir.[301] Ancak, İbn Haldun'un söz konusu tespitleri, ahlâkî haslet ve değerlerin iktisadî faaliyetler tarafından bir ölçüde belirlendiğine işaret etmesi bakımından, iktisat ile ahlâktan herhangi birine üstünlük vermekten ziyade, aralarında bir karşılıklı etkileşim bulunduğunu göstermektedir. İbn Haldun'a göre, ticaretin etkisi "ahlâk", sanatın etkisi ise "düşünce" üzerinde kendisini göstermektedir.[302] Ancak düşünürün, Marksizm'de olduğu gibi mutlak bir determinizmden söz etmediği görülmektedir.

Düşünüre göre, toplumların savaşçı veya barışçı olmalarında doğrudan etkili olan bedevîlik ve şehirlilik gibi yaşam biçimleri, onların geçimlerini temin için yaptıkları işler ve üretim tarzı çerçevesinde kendisini göstermektedir. Toplumların durumlarındaki (*ahvâl*) farklılık (*ihtilaf*), geçim (*meâş*) yollarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar mecburen bâdiyelere yönelmektedirler. Çünkü ekip biçebilecekleri ve hayvanlarını otlatabilecekleri geniş alanları kentlerde değil ancak bâdiyelerde bulabilirler. Şayet bunların maddî durumları düzelir ve zarurî ihtiyaçlarının üzerinde bir bolluk ve refah seviyesine ulaşırlarsa, bu gelişme onları, yerleşik hayata geçmeye, kasaba ve şehirler oluşturmaya, geniş evlerde oturmaya, şehir yaşamının özellikleri olan beslenme ve giyim kuşamda daha iyisini elde etmek için yardımlaşmaya yöneltir.[303]

İbn Haldun, üretim biçimleri ve iktisadî bunalımlar (*buhran*) ile siyasal krizler arasındaki bağlantıyı da açık nitelikleriyle ortaya koymuştur.[304] Toplumların belirli dönem ve devreleri (tavırlar) yaşayarak ve tavırlara paralel olarak siyasal-ekonomik aşamalar ve nihayet bunalımlar (buhranlar) geçireceği fikri esastır. Bu bunalımlar hem siyasal hem de ekonomik niteliktedir.[305] Siyasal-ekonomik bunalım devrelerine ilişkin süreç şöyledir: Yeni ve güçlü bir kavim ortaya çıkınca, egemenliği altındaki toprağı

---

[300] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 192a, ek b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 435; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 551; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 720.
[301] Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 55.
[302] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 187.
[303] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 61b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 148; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 157; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 323-324.
[304] Falay, s. 45.
[305] *A.g.e.*, s. 42.

genişletir. Zamanla şehirde yerleşme arzusu doğar ve bir yandan da nüfus artışı başlar. Şehir yaşamına bağlı olarak çeşitli zanaatlar ortaya çıkar ve geniş çaplı bir işbölümü görülür. Böylece toplumun geliri artar, nüfus çoğalır, birey başına verimlilik ve üretim fazlalaşır, pazar genişler ve ülkenin yaşam ve kültür düzeyinde yükselme görülür. Ancak, lüks tüketim ve rahat yaşam tarzının yerleşmesi, yönetim ve halkın giderek olumlu niteliklerini ve dinamizmini kaybetmesine yol açar.[306] Arz ve talep yetersizlikleri, aşırı pahalılığa da, aşırı ucuzluğa da yol açabilir. Bolluk ve ucuzluk olduğunda, tâcirler ürünlerini satmakta güçlük çeker, kârdan mahrum kalır, sermayeleri eksilir, stok fazlalığı görülür, sonuçta pisaya durgunlaşır. Buna bağlı olarak bazı meslek dallarında ekonomik durum bozulur. Devlet vergi almakta güçlük çeker, bunun sonucunda asker ve memurların maaşları azalır veya düşer. Bu da tekrar talep azalmasına yol açar ve çalışanların ekonomik faaliyette bulunma arzusu azalır.[307] İktisadî faaliyette ve üretimde görülen azalma, ürün azlığına ve aşırı pahalılık durumuna yol açar, bu durumda halk yeterli yiyecek bulmaktan aciz kalır.[308] Burada, ekonomik dengesizliğin siyasal duraklama teorisine bağlanması ve böylece büyük bir modelin yapısı içine ustalıkla yerleştirilmesi söz konusudur.[309]

İbn Haldun'un ekonomik bunalımla ilgili görüşleri ile Marx'ın yaklaşımı arasında bir benzerlik bulunduğu bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Ülgener'e göre, İbn Haldun tüketim esaslı rant kapitalizmini, Marx ise mal bolluğu ve aşırı üretim esaslı burjuva kapitalizmini inceleme konusu yapmış olmakla birlikte, ikisi de ekonomik dengesizliğin artacağını ve ölüm, açlık ve sefalet geleceğini savunmuştur.[310] Falay'a göre, Marx'ın, ekonomik bunalımlara ilk değinen düşünür olarak görüldüğü dikkate alınırsa, İbn Haldun'un XIV. yüzyılda ortaya koyduğu düşüncelerin önemi ve özgünlüğü daha iyi anlaşılır.[311]

İbn Haldun'la ilgili değerlendirmelerinde yer yer birbiriyle çelişen aceleci genellemeler yaptığı görülen Arslan'a göre ise, İbn Haldun, gerek devletin gerekse

---

[306] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 88b-89b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 206-208; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249-250; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 444-447; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 400-401.
[307] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 92a, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 434-435; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 549-550; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 363-364.
[308] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 145b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 337; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 402-403; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 115; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 570.
[309] Falay, s. 45.
[310] *A.g.e.*, s. 46.
[311] *A.g.e.*, s. 65.

halkın ihtiyaç ve arzularını doyurmakta son derece başarılı olan, ayrıca bu ihtiyaç ve arzulardan olumlu bir destek alan şehir ekonomisinin bir noktadan sonra neden bu rolünü devam ettiremediğini, bir başka deyişle kriz yaşandığını bize açıklamamaktadır. Tersine, bunalımın sorumlusu olarak söz konusu ihtiyaç ve arzuları görüp, onları "genel bir ahlâk bozulması"nın sonuçları olarak suçlamak yoluna gitmektedir.[312] Gerçekteyse sözü edilen hususun açıklaması İbn Haldun'da vardır ve üstelik söz konusu açıklama Arslan'ın çalışmasında da yer almaktadır:

> … Devlet sahibinin devletinin gelirlerini daha fazla arttırma yönündeki çabaları da başarısızlığa uğrayacaktır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi ekonomik hayatın da kendisine mahsus kanunları vardır. Bu kanunlar, ya arz-talep kanunu gibi salt ekonomik kanunlardır veya psikolojik cinstendirler. (Meselâ insan çalışmasının amacı kazançtır. Hiç kimse sonunda yeterli bir kazanç ümidi görmediği bir işe girişmez.) İşte ekonomik düzenin başarılı ve sağlıklı bir biçimde işlemesi ve devamı için bu kanunlara müdahale edilmemesi gerekir. Oysa devlet sahibi bu safhada, bu kanunlarla işleyen bu mekanizmaya dıştan müdahale etmek isteyecektir. Meselâ ya eski vergilerin oranlarını yükseltmek veya eskiden olmayan yeni bir takım vergileri (hac, pazar, gümrük vergileri gibi)" koymakla işe başlayacaktır. Oysa vergi ile vergilendirilen kazanç arasında tecavüz edilmemesi gereken bir nisbet vardır. Bu aşıldığında, tüccar ve çelişti meslek erbabının teşebbüs arzusu zayıflayacak, dolayısı ile onların gerçekleştirdikleri ticarî ve sınaî faaliyetlerin hacmi azalacaktır. Devlet sahibi, bu sefer tekrar vergileri ağırlaştırma yoluna gidecek; bu, vergi gelirlerinin daha da azalmasını doğuracaktır. Vergilerin yükseltilmesi tedbirlerinin bir sonuç vermediğini gören devlet sahibinin bu sefer kendisi, ekonomik hayata aktif olarak girmek isteyecek, ticarete kalkışacak, monopoller kurmaya gidecektir. Üreticilerden mallarını değer pahalarının altında almaya, tüketicilere de onlar üzerine fâhiş kârlar koyarak satmaya çalışacaktır…. Tabiî olarak bu da üreticilerin üretimden, tüccarların ticaretten vaz geçmelerini, hatta tüketicilerin bile şehri bırakarak başka yerler aramalarını doğuracaktır.[313]

Uluslararası İletişim, Kamuoyu ve Siyasal Propaganda

[312] Arslan, *İbn-i Haldun,* s. 157.
[313] *Mukaddime*/Ugan, II, s. 58-69, 74-76'dan aktaran Arslan, *a.g.e.*, s. 158-159; *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 138a-138b, 135b-137a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 312-317, 319-320; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 368-377, 379.

Kamuoyu kavramı kısaca, belirli bir zamanda belirli bir tartışmalı meseleye ilişkin olarak, o meseleyle ilgili ve/veya ilgilenen kişilere veya gruplara hâkim olan kanaat şeklinde tanımlanabilir.[314] Kamuoyunun en temel özellikleri, sayısal çoğunluk, yoğunluk ve etkinlik ihtiva ediyor olmasıdır. Bir başka ifadeyle kamuoyu, mümkün olduğunca çoğunluğa dayanan, kendisini etkin ve yoğun biçimde duyurabilen kanaattir.[315] Kavramının sosyal bilimler literatürüne girmesini sağlayan Rousseau, böylece halkın siyasal alan üzerindeki etkisine dikkat çekmeye çalışmıştır.[316] Onun ardından De Tocqueville, A. V. Dicey ve J. Bryce gibi isimlerin konuya ilişkin önemli çalışmalar yapmış oldukları bilinmektedir. Kavramın ifade ettiği olgunun politik kararlar ve davranışlar üzerindeki etkisine ilişkin araştırmalar 1930'lu yılların ortalarından itibaren hızla artmış bulunmaktadır. Bütün bu alan araştırmalarının modern kamuoyu düşüncesinin oluşmasına katkıda bulunduğu görülmektedir.

Bouthoul'a göre, kamuoyunu inşa eden en temel olgulardan biri, halk kitlelerinin önderlerine yönelik bilinçaltı davranışları, yüceltme ve saygılarıdır.[317] Bu yaklaşım, İbn Haldun'un sıkça tekrarladığı "Halk, melikin dini üzeredir"[318] şeklindeki anlayışla örtüşmektedir. Öte yandan, modern anlayışa göre kamuoyu bütün bir yetişkin nüfusun bakış açılarının toplamı anlamına gelirken, XX. yüzyıl öncesinde kavram, kültürlü ya da vatansever insanların görüşlerini veya toplum önünde ifade edilen düşünceleri ifade etmek üzere genelde başka anlamlarda kullanılıyordu. Bununla birlikte, belirli görüşlerin altında yatan eğilimlerin o görüşlerin sınırlarını belirlemesi ve onları tanımlaması yüzünden bazen düşünceler ile davranışlar arasında farklılaşma ortaya çıktığı görülmektedir. Bazı araştırmacılara göre, kamuoyu, daha derin bir düzeyde kendisini gösteren değerlerdir ve bunlar, bir şahsın gerekli ve önemli kabul ettiği nitelikler olarak tanımlanabilir. Bu yüzden, kamuoyu konusunda yapılan araştırmaların genellikle düşünceler kadar davranışları ve değerleri de kapsadığı görülmektedir.[319]

---

[314] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 176; Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 177.
[315] Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 177; Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 4. b., Ankara: Vadi Y., 1998, s. 156.
[316] Yaşar Gürbüz, *Siyasal Sosyoloji*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2008, s. 92.
[317] Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 81-82.
[318] Örnek olarak bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 13a, 74a, 143a, 183a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60, 177, 330, 415; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 60, 201, 393, II, s. 517; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 191, 362, 561, II, s. 686; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 57, 291.
[319] David L. Weakliem, "Public Opinion, Political Attitudes, and Ideology", *The Handbook of Political*

İbn Haldun'un, kamuoyunun siyasal iktidar üzerinde önemli ölçüde etkili olabileceğine dikkat çektiği görülmektedir.[320] Abbasî halifesi Harun Reşîd'in (763-809), vezirlik de dahil olmak üzere önemli görevlere getirmiş bulunduğu Bermekî ailesine sonradan cephe almış olmasını kamuoyunun baskısına bağlamaktadır. Aktardığına göre, söz konusu aileye verilen imkânları kıskananlar, halifeyi onlara karşı kışkırtmak amacıyla şarkıcılara özel olarak şiirler bile okutmuşlardır. Düşünür onlardan birini nakletmektedir: "*Keşke Hind bize olan vaadinde dursa / Ve onda bulacağımız, bize şifa sunsa / Ah bir kerecik olsun tek başına hüküm sürse / Hükmetmez çünkü insan bir başına ancak âcizse.*" Bu mısraları dinleyen Harun Reşîd, içerdiği mesajın etkisinde kalmış ve şöyle demiştir: "Evet, vallahi ben âcizim." İbn Haldun'a göre, Harun Reşîd'in Bermekî ailesini devlet görevlerinden tamamen uzaklaştırmasının ardında yatan asıl etken, bu kamuoyu baskısı ve yönlendirmesiydi.[321]

İbn Haldun'a göre, bir siyasal iktidar için kamuoyu desteği özellikle devletin güvenliği açısından önem taşır ve savaş zamanlarında bu önem en kritik halini alır. Ancak kamuoyu desteği, yönetimin baskıcı (*kahr*) politikalar izlememesine, yönetilenlere yumuşak davranmasına (*rıfk*) ve halkın kusurlarını görmezden gelmesine bağlıdır. Şayet yönetici zorbalığa meyleder, halka ağır cezalar verir, onların kusurlarını ve suçlarını inceden inceye araştırıp açığa dökerse, bu durumda insanlar yalan ve hile yoluna saparlar. Ayrıca devlete bağlılıklarında zayıflama olur, bir başka deyişle, siyasal iktidarın politikalarına yönelik kamuoyu desteği azalır.[322]

Düşünüre göre, kamuoyu baskısı, siyasal iktidarın politikalarını ve tercihlerini dolaylı bir biçimde ve görünmez şekilde büyük ölçüde belirler ve sınırlandırır. Bu, hükümdarın ve devletin önde gelenlerinin kişisel yaşamlarını da kapsayan bir etkidir. Öyle ki, halkın lüks yaşam tarzını benimsediği ve aşırı tüketim eğilimi sergilediği bir dönemde, hükümdarın ve yönetici elitin tam aksi yönde bir yaşam biçimini benimsemesi mümkün olmaz. Bir devlet başkanı, israf demek olan lüks giyim ve kuşam ile görkemli binit ve konut tutkusunun olumsuz bir gelişme olduğunu fark edip aksini

---

Sociology: States, Civil Societies, and Globalization içinde (227-246), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 227-228.

[320] Bkz. Say, s. 453-457.

[321] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 6b-7a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 48-49; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 42-43; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 176; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 36-38; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 32-33.

[322] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 267; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418-419; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 367-368; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 383.

yapmak istediğinde, kamuoyu baskısı nedeniyle bunu başaramaz. Başarsa bile, akıl ve ruh sağlığının yerinde olmadığı, dengesiz hareketler sergilediği, bu durumun devletin saygınlığına ve imajına zarar verdiği suçlamasıyla karşılaşır. Bu tutumunda ısrarcı olması halinde de, siyasal alandaki hâkimiyet ve otoritesinin son bulmasına yol açacak şekilde muhalefet ve direnişle karşılaşması mümkündür.[323]

Yine düşünüre göre, yetki ve sorumluluklarını önemli ölçüde bürokratlara ve devlet kurumlarına devrederek bir ölçüde sembolik bir figüre dönüşen bir hükümdarın söz konusu bürokratlar tarafından görevden alınması mümkünse de, yerine hanedana mensup bulunmayan güçlü bir bürokratın getirilmesi, kamuoyu baskısı nedeniyle mümkün değildir. İleri gelen bir devlet görevlisinin devlet başkanını temsil görüntüsü altında idareyi eline alması ve gücünü devamlı kılmak için devlet başkanını devlet işleriyle ilgilenmekten alıkoyması mümkün olmakla birlikte,[324] onu tümden tasfiye etmesi mümkün değildir. Devletin başına geçmeye teşebbüs etmesi ve devlet başkanına ait *lakab* ve sembolleri[325] kullanması durumu, kamuoyu baskısı nedeniyle gerçekleşmez. Bunu yapmaya kalkışırsa kamuoyu ve diğer bürokratlar onu devlet başkanlığı makamına layık görmez ve asıl devlet başkanının yanında yer alırlar.[326] Bu bir yana, aynı kamuoyu baskısı nedeniyle, yönetimden "kendi isteğiyle" çekilmek isteyen bir hükümdar ya da devlet başkanı da bunu başaramaz. Çünkü hükümdarın hem yakın çevresi, hem de halk (*ra'iyye*) buna tepki gösterecek, onun, arzusunu gerçekleştirmesine imkân vermeyeceklerdir. Hükümdar, aynı kamuoyu baskısı faktörü yüzünden, yakın çevresinden olanların görevden ayrılmalarına da müsade etmez. Çünkü genel olarak devletle ve özelde hükümdarın şahsıyla ilgili sırlara vâkıf olan, devletin durumunu iyi bilen böylesi görevlilerin, bu bilgileri ve sırları başkalarıyla

[323] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 389; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 557-558; *Mukaddime*/Pîrîzâde, s. 170-171; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 117-118. Dolmabahçe ve Çırağan Sarayı gibi son derece masraflı fakat görece olarak lüzumsuz binalar inşa ettiren seleflerinin aksine tutumluluğuyla dikkat çeken II. Abdülhamid'in, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan birçok önemli eser ve kurum meydana getirmiş olmasına rağmen vehimli ve dengesiz olmakla suçlanmış bulunması ve kamuoyu desteğini yitirerek tahtını terk etmek zorunda kalmış olması dikkat çekicidir. Bkz. Vahdettin Engin, *II. Abdülhamid ve Dış Politika*, İstanbul: Yeditepe Y., 2005, s. 77-80.

[324] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 93a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 217-218; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 261-262; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 414-415; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 361-362; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 377-378.

[325] İbn Haldun'a göre, devlete özgü semboller bayrak, sancak, bando, taht, para, mühür, üniforma ve otağlardır. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 127b-132a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 291-303; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 347-359.

[326] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 218-219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 263; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 416; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 363; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 379-380.

paylaşabilecek ve böylece aleyhte kamuoyu oluşmasına yol açabilecek şekilde kontrolünden çıkmasına hükümdar engel olacaktır. Bu yüzden, devlette önemli mevkîlerde bulunan görevlilerin yabancı ülkelere gitmelerine bile sınırlama getirilebilmektedir.[327]

Öte yandan, bir ülkedeki siyasal yapıların toplumsal kurumlardan etkilenmesine benzer şekilde, siyasal güç odaklarının toplumu etkilemek için siyasal propaganda araç ve tekniklerinden yararlanmaları sıkça karşılaşılan bir durumdur. Siyasal propaganda konusu, kamuoyu olgusu ile yakından ilişkilidir, çünkü propaganda, kamuoyunun denetlenmesi ve desteğinin alınması amacıyla kullanılan bir tekniktir.[328] Bir başka deyişle, kamusal otoriteler "kamuoyu karşısında pasif alıcılar" konumunda değildir ve onu biçimlendirmeye, organize etmeye, hatta kontrol etmeye çalışırlar. Bunu, özellikle propaganda vasıtasıyla yaparlar.[329] Bu hususta medyanın etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. W. Lance Bennett devletle ilgili haber söylemlerinin, olay ve olguları "dramatize etme, parçalama ve normalletirme yoluyla" kişiselleştirdiğini belirtmektedir. Mesela, resmî yolsuzluklar ve düzenbazlıklar "ender görülen olay ya da kişisel kusur" söylemiyle verilir. Buna yol açan sosyo-ekonomik ve sosyo-politik yapı genellikle sorgulanmaz." Sistem işledi" ve "Kötüler cezasını buldu" türünden basmakalıp söylemlerle sorun kapatılır.[330] Schudson ve Waisbord'a göre, medyanın politikayı nasıl etkilediğini, politikanın medyayı nasıl etkilediğini keşfetmeden anlamak zordur. Farklı politik kurumlar ve değişik siyasal kültürler, medyanın ve haberleşme araçlarının faaliyetini farklı yollardan sınırlandırır ve belirli mecralara yönlendirirler. Ayrıca, neyin medya ve neyin siyaset olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda tam bir uzlaşma bulunmadığı için, medya-siyaset ilişkilerini elle tutulur biçimde tasvir etmek güçtür.[331]

Siyasal propaganda, salt devletler tarafından yürütülen bir faaliyet değil, aynı zamanda sivil toplum örgütleri tarafından da kullanılan bir vasıta ve yöntem olması

---

[327] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 137b-138a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 318; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 377; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 546; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 155; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 100.

[328] Gürbüz, s. 125; İlter Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: İ. Ü. İktisat Fakültesi Y., 1977, s. 143.

[329] Robert E. Dowse ve John A. Hughes, *Political Sociology*, 2nd ed., Chichester: John Wiley & Sons, 1986, s. 262.

[330] W. Lance Bennett, *Politik İllüzyon ve Medya*, çev. Seyfi Say, İstanbul: Nehir Y., 2000, s. 133-135.

[331] Michael Schudson ve Silvio Waisbord, "Toward a Political Sociology of the News Media", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (350-364), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, 352.

bakımından siyaset sosyolojisinin ilgi alanına girmektedir.[332] Propagandanın en temel özelliği, toplumun görüşlerini, tutumlarını ve davranışlarını, belirli bir yönde etkilemeyi, değiştirmeyi veya şekillendirmeyi amaçlıyor olmasıdır.[333] Kavram, 1622 yılında Papa XV. Gregory tarafından Roma'da düzenlenen *Propaganda Fidei* ("inancın yayılması için") toplantısı ile literatüre girdi. O zamandan beri propaganda terimi, bir gaye, bir ideoloji, bir topluluk veya bir devletin başarı kazanması için, gerçeğe ve akla aykırı da olsa, kendi kendini övme ya da rakiplerini yerme suretiyle yapılan girişimleri adlandırmak için kullanılmaktadır.[334] Bir siyaset aracı olan propaganda, politik görüş ve kanaatlerin, çıkış kaynaklarından topluma doğru yayılması olarak tanımlanmaktadır. Aynı şekilde propaganda, büyük bir insan topluluğunun tartışmalı bir konudaki inanç, tutum ve eylemlerini kasten yönlendirmek veya belirli bir doktrin ya da uygulamayı yaygınlaştırmak için gerçekleştirilen bilinçli, sistematik ve organize çabalar olarak da tarif edilebilir.[335]

Bir başka deyişle propaganda, belirli bir grubun aklını, duygularını ve eylemlerini, genel nitelikli amaçlar doğrultusunda etkilemeye yönelik sistematik ve tasarlanmış çabalardır. Daha kapsamlı bir ifadeyle, iletişim araçlarını kullanarak, bireyler ve gruplar aracılığıyla diğer grup ya da toplumların kanaatlerini, görüşlerini ve davranışlarını propaganda yapıcının istekleri doğrultusunda etkileme, değiştirme veya

---

[332] Ancak, devletin siyasal propaganda faaliyetleri hem iç hem de dış politikayı kapsarken, sivil toplum örgütlerininki özellikle ve öncelikle iç politika ile sınırlıdır (Norman D. Palmer ve Howard C. Perkins, *International Relations: The World Community in Transition*, 2. ed., Boston: Houghton Mifflin Company, 1957, s. 125). Günümüzde propaganda kavramının yanı sıra "politik pazarlama"dan da söz edilmektedir. "Politik pazarlama, biraz siyasal bilim, daha çok da insan incelemesidir, yani adayların ve seçmenlerin.... Çok kez bir siyaset bilimcisi ve bir politik danışman arasındaki farkın ne olduğu sorusu sorulur. Bir siyaset bilimcisi bir kampanyayı seçim sonrasında değerlendirir, bir politik danışmansa tüm gücüyle kampanyayı 'olmadan önce' olmuş gibi görüp değerlendirmeye çalışır. Bir siyaset bilimcisi seçim sonuçlarını analiz eder veya son kamuoyu yoklamalarının puanları hakkında yorum yapar. Bir politik danışman yalnızca kamuoyu yoklaması yapılmadan önce etkisini görmeye çalışmakla kalmaz, aynı zamanda adayın davasına hizmet edecek imajın 'fikrini' bularak, son gündeki yoklamaların yükselmesine olanak sağlar." Bkz. Michel Bongrand, *Politikada Pazarlama*, çev. Fatoş Ersoy, İstanbul: İletişim Y., 1992, s. 117.

[333] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 179.

[334] Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, London: Pan Books, 1982, s. 381. Propaganda kelimesi Latince "bahçıvanın taze bir bitkinin filizlerini yeni bitkiler üretmek için toprağa dikmesi" anlamına gelen propagare kelimesinden türetilmiştir. Bkz. J. A. C. Brown, *Siyasal Propaganda*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul: Ağaç Y., 1992, s. 11.

[335] George A. Theodorson ve Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, London: Barnes & Noble Books, 1979, s. 318. Propaganda, diğer insanların inanç, tutum ve eylemlerini yönlendirmek veya belirli bir doktrin ya da uygulamayı yaygınlaştırmak için gerçekleştirilen bir uğraşıda sembollerin kullanımı olarak da tanımlanmaktadır. Michael Sheehan, *The International Politics of Space*, London: Routledge, 2007, s. 20.

kontrol altında tutmaya yönelik bilinçli bir davranıştır. Bu bağlamda bir eylemin propaganda olarak nitelendirilebilmesi için kanaat ve görüşleri etkileme ve denetlemeye yönelik bilinçli bir davranışın söz konusu olması gerekir. Propagandanın amacı, hedef grupları, tutum ve davranışlarını değiştirmelerini sağlayacak şekilde etkilemektir. Ancak propaganda, mantıksal bir söylem veya diyalektik bir araştırma olmaktan uzaktır; gerçekliğin seçici bir elemeye tâbi tutulmasına, kısmî ve parçalı açıklamalara ve belirli bir amaç doğrultusunda önceden belirlenmiş mesajlara dayanır. Propagandanın içeriği nadiren bütünüyle doğru olmakla birlikte, inandırıcılık kaygısı yüzünden bütünüyle yanlış da olmaz. Propaganda, insanların kafalarının kazanılması için yapılan bir mücadele olmaktan fazla birşeydir; çıkarların manipülasyonu yahut zor kullanma olmaksızın insanların kafasını direkt yoldan biçimlendirmeye çalışmaktır. Propagandanın kaynağı tarafından hedefe yöneltilen mesajlar genel nitelikleri açısından başlıca iki grupta toplanabilirler: Birinci grup mesajlarda amaç, etkilenmeye çalışılan kişi ve toplumların sempatisini kazanmak ve bunların sayısını arttırmaktır. İkinci grupta ise, birey ve toplumların belirli bir biçimde davranmasını sağlamaya, yani eyleme yönelik mesajlar sözkonusudur. Siyasal hedefler gözetilerek yapılan propaganda stratejik veya taktik nitelikte olabilir.[336]

Günümüzde siyasal arenadaki güç mücadelesi sadece sayısal üstünlük ve politik nüfuz uğruna girişilen bir mücadele olmaktan çıkmış, insanların kafa ve düşünceleri üzerinde kurulacak bir egemenlik mücadelesi haline gelmiştir. Bu bakımdan da, herhangi bir güç odağının kuvveti, günümüzde sadece sahip olunan maddî imkân ve teçhizata değil, fakat aynı zamanda, bir topluluğun siyasal felsefesinin, kurumlarının ve zihniyetinin başka birey ve toplulukların gözünde taşıdığı çekiciliğe de dayanmaktadır. Bu yüzden çağımızda insanların zihinleri için daha önce benzeri görülmemiş bir savaş şiddetle sürdürülmekte ve farklı sosyal sistemler arasındaki çatışmanın önemli bir

[336] Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, çev. Konrad Kellen ve Jean Lerner, New York: Vintage Books, 1965, s. 62. Stratejik ve taktik propaganda ayrımının yanı sıra, beyaz (doğrulara dayalı), gri (doğrularla yanlışların karıştırıldığı), kara (tamamen yalan) ve silahlı propaganda türlerinden oluşan bir başka sınıflandırma daha yapılmaktadır (Bkz. Nevzat Tarhan, *Psikolojik Savaş: Gri Propaganda*, 6. b., İstanbul: Timaş Y., 2004, s. 35-50). Propaganda, mantıksal bir söylem veya diyalektik bir araştırma olmaktan uzaktır; gerçekliğin seçici bir elemeye tâbi tutulmasına, kısmî ve parçalı açıklamalara ve belirli bir amaç doğrultusunda önceden belirlenmiş mesajlara dayanır. Propagandanın içeriği nadiren bütünüyle doğru olmakla birlikte, inandırıcılık kaygısı yüzünden bütünüyle yanlış da olmaz. Bkz. K. J. Holsti, *International Politics: A Framework for Analysis*, 3. ed., Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1977, s. 221.

öğesini oluşturmaktadır. Propagandada hedef kitle doğrudan toplumdur. Psikolojik savaşta kullanılan önemli bir unsur olması dolayısıyla çoğu zaman psikolojik savaş ile propaganda arasındaki farkı ortaya koymak güç olmakla birlikte, psikolojik savaşın en önemli özelliği, propagandadan farklı olarak çok daha saldırgan bir karaktere sahip olmasıdır.[337]

Propaganda kelimesi Arapça'da, "davet" kelimesiyle aynı kökten gelen ve "davet etme, çağrıda bulunma" anlamını taşıyan "*diâyetun*" sözcüğüyle karşılanmaktadır.[338] Doğal olarak bu kavram *Mukaddime*'de yer almakta, eser İbn Haldun'un tarihte iletişimin ve propagandanın oynadığı role ilişkin gözlemlerini de içermektedir.[339] Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde propaganda, ister silahlı isterse silahsız olsun, politik mücadelenin kazanılmasını sağlayan açık değil gizli/kapalı bir sebeptir. Ona göre, mücadelede galip gelme ve zafer kazanma, büyük ölçüde şans çeşidinden bir şeydir. Bir başka deyişle talih (*baht*) meselesidir. Ancak İbn Haldun şans ile tesadüfiliği değil, insanların meçhulü olan gizli sebepleri (*esbâbun hafiyyetun*) kast etmektedir. Ona göre, *baht*ın anlamı, olayların genellikle gizli sebeplere bağlı olarak

---

[337] Sezen Ünlü, *Sosyal Psikoloji*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2004, s. 4. Ancak propaganda aynı zamanda bir psikolojik savaş aracı ve yöntemi işlevi de görebilir. Psikolojik savaş kavramı, ideolojik, politik, ekonomik, kültürel ve toplumsal nitelikte bir çok konuda yapılan propagandayı da kapsayan bir içeriğe sahiptir. Psikolojik savaşta kullanılan önemli bir unsur olması dolayısıyla çoğu zaman psikolojik savaş ile propaganda arasındaki farkı ortaya koymak güçleşmektedir. Ancak psikolojik savaşın en önemli özelliği, propagandadan farklı olarak çok daha saldırgan bir karaktere sahip olmasıdır (Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, 3. b., İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1999, s. 295). Ayrıca psikolojik savaş, propagandanın yanı sıra sansürü de pasif bir araç olarak kullanır (Kemal Girgin, *Çağdaş Politika ve Diplomasi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1975, s. 409). Adında yeralan "savaş" kaydının gösterdiği gibi genellikle dış politikada ve düşmanca bir tutumla sürdürülen psikolojik savaşın amacı hedef toplumu kendi değerlerinden uzaklaştırmaktır (Hans J. Morgenthau, *Uluslararası Politika*, C. 2, çev. Baskın Oran ve Ünsal Oskay, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Y., 1970, s. 433). Bu yüzden psikolojik savaşa soğuk savaş veya sinir harbi de denilmektedir (Girgin, s. 409). Psikolojik savaş, bir tür ideolojik savaştır (N. S. Aşukin, N. P. Butirskiy ve A. B. Veber, *Politika Sözlüğü*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Sosyal Y., 1979, s. 190). Propagandanın psikolojik savaş aracı olarak kullanılması, hedef toplumun düşünce ve hareket tarzını etkileyerek onların dış tesirler karşısındaki mücadele, savunma ve direniş iradesini azaltma, felce uğratma veya kırma amacına yöneliktir (Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler*, s. 479). Eski çağlarda bile askerî liderlerin ve düşünürlerin, sadece kendi ordularının değil, aynı zamanda düşmanın da maneviyat ve morali hakkında bilgi sahibi olmanın önemli olduğunu dile getirdikleri görülmektedir (Dmitri Volkogonov, *The Psychological War*, çev. Sergei Chulaki, Moskova: Progress Publishers, 1986, s. 61). Çağımızda ise insanların zihinleri için daha önce benzeri görülmemiş bir savaş şiddetle sürdürülmekte ve farklı sosyal sistemler arasındaki çatışmanın önemli bir öğesini oluşturmaktadır. Bkz. Georgi Arbatov, *The War of Ideas in Contemporary International Relations*, çev. David Skvirsky, Moscow: Progress Publishers, 1973, s. 297.

[338] Samouhi Fawq el'Adah, *A Dictionary of Diplomacy and International Affairs*, Beirut: Librairie Du Liban, 1986, s. 336.

[339] Hamid Mowlana, "New Global Order and Cultural Ecology", *Beyond National Sovereignty* içinde (394-417), ed. Kaarle Nordenstreng ve Herbert I. Schiller, Norwood: Ablex, 1993, s. 417, n. 2.

hasıl olmasıdır. Gizli bir sebeple meydana gelen her şey baht (talih) sözüyle ifade edilmektedir.[340]

Çoğu zaman bu tür görünmeyen sebepler başarı ya da başarısızlığı getirmektedir. Görünmeyen ya da gizli hususlar temelde ikiye ayrılır: Biri, insanlar tarafından belirlenebilen ve kontrol edilebilen hususlar, diğeri ise kontrol dışı etkenlerdir. İlki tabiî, ikincisi ise semavî (ilâhî) faktörlerdir. Görünmeyen tabiî sebepler, harp hilelerine başvurma gibi hususlardır. İbn Haldun'un görünmeyen sebepler başlığı altında verdiği örnekler incelendiğinde, bunların hepsinin rakiplerin maneviyatı (morali) ile ilgili olduğu görülür. Bu türden, hile yapmak, düşmanın direncini kıran uydurma haberler yaymak ve tuzak kurmak gibi faaliyetler, rakiplerin kalbinde korku, kaygı ve şaşkınlık doğuran, morallerinin bozulması sebebiyle hezimete uğramalarına yol açan etkenlerdir. Düşünür, galip gelme ve zafere ulaşma konusunda söz konusu görünmeyen sebeplere önemli roller yüklemekte, hatta onların etkisinin görünen sebeplerin etkisinin üstünde olduğu görüşüne eğilim göstermektedir. Ona göre propaganda, iç politikada etkili olmasının yanı sıra, iç savaş niteliği taşıyan çatışmalarda ve dış düşmanlara karşı yapılan harplerde de zafere ulaşmanın sebepleri arasında yer alması bakımından önem taşır. Ona göre zafer ancak maneviyat, ve moral güç gibi psikolojik etkenler sayesinde kazanılır. Her ne kadar sayı, silah, askerî teçhizat ve savaşma becerisi gibi görünür işler (*umûrun zâhiratün*) zafere ulaşmada etkili olsa da, manevî kuvvet ve psikolojik üstünlük olmadan söz konusu hususlar yetersiz kalır. Bundan dolayı, savaşta kullanılan en etkili unsur, büyük ölçüde propagandaya dayanan hiledir. Nitekim hadîs-i şerifte "Harp hiledir" denilmiştir.[341] Savaşta kullanılan bayraklar ve musıkî aletleri de (bando) muhatapların maneviyatı üzerinde etki oluşturma amacı taşımaktadır. Etkileyici şiirler ve marşlar da aynı maksatla kullanılmaktadır.[342] Bu tür araçların günümüzde, siyasal iktidarın demokratik usullerle belirlendiği ülkelerde iç politika mücadelesinin bir parçası haline geldiği, farklı siyasal grupların bayrak, flama ve müziği propaganda faaliyetlerinde etkili bir şekilde kullanmaya çalıştıkları görülmektedir.

İbn Haldun'a göre, devletler arası mücadelede ihtişam ve azamet sergileme

---

[340] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 263; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 135b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 312; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 368; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 538-539.

[341] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 250-251, 263-266; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 134b-135a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 310-311; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 367.

[342] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 270; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 127b-128b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 291-292; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 347-348; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 509-511.

olarak kendisini gösteren propaganda faaliyetleri son derece etkilidir. Bu tür psikolojik etkenler, rakiplerin cesaret ve şevkini daha baştan kırar.[343] İbn Haldun propaganda faaliyetinin gerçekleştirilmesi bakımından dikkat çeken başarılı örneklere de eserinde yer vermektedir. Mesela, Hz. Ali'nin Sıffîn Savaşı'nda taraftarlarına yaptığı tavsiyeleri ve adamlarını savaşa nasıl teşvik ettiğini bahis konusu etmektedir. Ayrıca şair Sayrafî'nin kasidesinden ilgili bir bölümü aktarmaktadır.[344]

İbn Haldun ayrıca, "istihbarat" (haber toplama) faaliyetlerinin önemine de dikkat çekmektedir. Ona göre, ihtiyarlayıp güç kaybetmiş bir devletten ayrılarak yeni bir devlet kurmak üzere merkezî otoriteye başkaldırıp isyan edenlerin kısa vadede başarılı olamamalarının nedenlerinden birini, böylesi yeni devletlerin (*ed-devletü'l-müsteciddetü*) istikrar kazanmış eski devletler (*ed-devletü'l-müstekirratü*) hakkında yeterince haber edinme imkânlarının bulunmamasını göstermektedir.[345]

Çatışma ve Savaş

İbn Haldun *Mukaddime*'nin üçüncü ana bölümünde savaş konusuna geniş yer ayırarak savaşların kaynağı hakkında bilgi vermiş, belli kavimlerin savaş yöntemlerini açıklamış, üstün gelmenin ve zafer kazanmanın maddî ve manevî sebeplerini incelemiştir. Buna ek olarak diğer bazı bölümlerde de savaşlar ve ordular konusuna değinmiştir. "Mülkün ve saltanatın kurumları" bölümünde donanma ve donanma komutanlığı müesseselerini, "Hükümdar ve sultanın egemenlik simgeleri" bölümünde musıki ve sancakların savaşlardaki etkisini ve "kılıç ve kalem daireleri"ni ele aldığı bölümde savaşla ilgili bazı problemleri ele almıştır. Ayrıca yerleşik devletlerle yeni kurulan devletler arasında patlak veren savaşları da yorumlamıştır.[346]

---

[343] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 251-252; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 144a-144b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 334-335; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 399-400.

[344] Hz. Ali, metin ve telaşsız durmayı, bayrakları eğmemeyi ve dik tutmayı tavsiye etmektedir. Sayrafî de, uydurma haberler getiren yalancılar konusunda dikkatli olmayı öğütlemektedir. Bkz. el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 262; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 134a-134b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 308-310; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 364-366.

[345] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 144b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 335; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 400; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 567-568. Kendir tercümesinin "haber alma" ile ilgili ifadeyi atlamış bulunduğu görülmektedir.

[346] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 254. Haddurî şöyle demektedir: "Muhtemelen İbn Haldun -Müslüman seleflerinin düşünüşlerini aksine- savaşların tesadüfen meydana gelen toplumsal felaketler olmadığının farkına varan ilk kişidir. O, savaşın 'yaratılıştan' beri toplum içinde var olduğunu iddia eder." (Majid Khadduri, *İslam'da Savaş ve Barış*, çev. Nejdet Özberk, İstanbul: Fener Y., 1998, s. 85.) Bu görüşün abartılı ve yanlış olduğu açıktır; İbn Haldun'dan önceki müslüman âlimlerin savaşları

Bununla birlikte, düşünürden etkilenmiş bulunan Ludwig Gumplowicz, Gustav Ratzenhofer ve Lester F. Ward gibi XIX. yüzyıl sosyologları, onun yalnız mücadele teorisi üzerinde durarak göç, kültür ilişkileri, zihniyet değişmeleri hakkındaki görüşlerini ihmal etmişlerdir. Benzer şekilde F. Oppenheimer de İbn Haldun'un sadece ziraî reform programı üzerinde durmaktan ileriye gidememiştir.[347]

Düşünür, "Savaşlar ve kavimlerin savaş düzenlerindeki yöntemleri" bölümüne savaşların kökenini açıklamakla başlar ve "İnsan toplumlarında savaş doğal bir şeydir" der.[348] İnsanların birbirlerine haksızlık ve zulümde bulunmaları onların yaratılış özelliklerindendir.[349] Ona göre, devletin varlık sebebi, insanların zorunlu olarak bir araya gelmelerinden ibarettir ve bu bir araya gelmeyi gerektiren şey de insanlardaki öfke, hâkimiyet kurma ve üstün gelme (*et-teğallübü ve'l-kahr*) gibi hayvanî nitelikteki özelliklerdir. Bir başka deyişle, insanların birbirlerinin öfke, hâkimiyet arzusu ve saldırılarından korunmaları için devlete ya da yöneticiye ihtiyaç duyulur.[350]

Bu, insandaki savaşçı eğilimlerin aynı zamanda devlet kurumunun teşekkülü yoluyla barışa da yol açması anlamına gelmektedir. Çünkü insan, tabiatı itibariyle, iyi ve kötü özelliklerin hepsini birden aynı anda kendisinde değişik derecelerde bulundurabilen karmaşık bir varlıktır. Nitekim insanlar, kendilerindeki bütün hayvanî özelliklere rağmen, yaratılıştan, yakınlarına ve akrabalarına karşı şefkatli olma ve yardım etme duygusuna sahiptir.[351] Bir başka ifadeyle, insanın doğası bütünüyle kötü değildir; insan iyiliğe de, kötülüğe de yatkındır. Onun tabiatında bir yandan iyilik ve dürüstlüğü sevme ve arzulama duygusu mevcutken,[352] diğer yandan da kibir, bencillik, kudret arzusu ve başkalarına hâkim olma eğilimi vardır.[353] İnsan tabiatında hem iyilik hem de kötülük hasletleri bulunmakla birlikte, gerekli tedbirler alınmazsa kötülük

---

tesadüfe bağladıklarını ileri sürmek için hiçbir neden bulunmamaktadır.

[347] Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", s. 244; Baali, Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought,* s. 65.

[348] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 254-255.

[349] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 333.

[350] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 221; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 420.

[351] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334.

[352] İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 97.

[353] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 388; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 423; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 337.

insana daha yakındır ve az sayıdaki kimseler hariç, insanların çok büyük bir çoğunluğu kötülük üzeredirler.[354]

Ancak, insanda, ondaki bu kötülük eğilimini dengeleyen bir başka özellik daha vardır: Akıl ve zekâ. İnsanda var olan düşünme ve akıl yürütme özelliği, onun, elde ettiği tecrübelerden yararlanarak yaptığı fiillerde kötülüklerden iyiliklere doğru bir yöneliş göstermesini sağlar. Bu özellik sayesinde insanlar, kötülüklerden uzak ve düzenli, yani hayvanlarınki gibi gelişigüzel olmayan fiiller sergiler.[355] İbn Haldun'a göre, insan nefsi ya da psikolojik yapısı, ilk fıtratı üzere olmaya devam ettiği sürece, iyiyi ve kötüyü doğru biçimde ayırmaya hazırdır. Bir başka deyişle, insan doğuştan kötü değildir, tam aksine yaratılışı (*fıtrat*) itibariyle belki iyiliğe kötülükten daha yakındır.[356] Fıtratın bir gereği olarak her insan, görülen ve duyulan şeylerdeki iyi ve güzele daha düşkündür. İnsan, fıtratı yani yaratılış özellikleri ve düşünme gücü sayesinde iyi şeylere kötü şeylerden daha yakındır. Çünkü kötülükler, insanın kendisinde mevcut olan hayvanî kuvvetlerinden kaynaklanır. Ama madem ki o önce insandır ve akıllı bir varlıktır, o halde iyiliğe ve iyiliklere daha yakındır.[357] Böylece İbn Haldun *fıtrat, hidayet, ilham, fikir, siyaset* ve *reviyyet* (düşünce) kavramlarıyla insandaki akıl ve zekâ boyutunun önemine dikkat çekmektedir. Düşünür akıl ile içgüdüyü, fikre ve iradeye dayanan davranışlar ile insanın tabiatından kaynaklanan zorunlu ve içgüdüsel davranışları birbirinden ayırmaktadır. İnsan davranışlarının kaynağının fikir ve muhakeme ile ilişkisine dikkat çekerek bu hususu ifade etmektedir.[358]

Bunun yanı sıra insan davranışını, kendi kişisel özellikleri dışında, çevresel şartlar da etkilemektedir. Öyle ki, İbn Haldun'a göre insan, *tabiat* ve *mizac*ının değil, âdetlerinin ve alışkanlıklarının kişisidir. İnsanın alıştığı her durum, giderek onun tabiî karakterinin yerini tutmaya başlayan bir ahlâk, *âdet*, alışkanlık ve *meleke* haline gelmektedir.[359] Ancak bu alışkanlıklar, çevresel şartların değişmesiyle değişime

---

[354] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 333.
[355] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 505-506; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769.
[356] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 62b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 151; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 163; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 326.
[357] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 71b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355.
[358] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 283.
[359] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 63b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166;

uğrayan ve insanın çevreye uyumu esasına dayanan dinamik bir olgudur. Bu, devlet düzeyinde de kendisini göstermektedir; mesela devletler maddî refah ve zenginlik dönemlerinde fiilen savaşmak yerine caydırıcılığa yönelik düzenlemelerle yetinme eğilimi göstermektedirler.[360] Aynı şekilde, çevresel etkenlerden dolayı bedevîlerin hayır ve iyiliğe şehirlilerden daha yakın olduklarını savunan İbn Haldun'a göre, bunun sebebi, insan nefsinin, ilk *fıtrat*ı üzere olmaya devam ettiği sürece, iyi ve kötüyü doğru biçimde ayırmaya hazır oluşudur. Şehirliler, zevk ve eğlencelerle çok meşgul oldukları, arzularını aşırı biçimde tatmin etmeye yöneldiklerinden iyi ve hayırlı şeylerden zamanla uzaklaşmakta, hatta utanma duyguları bile kaybolmaktadır. Bedevîler de şehirlilerle aynı dürtülere sahip olmakla birlikte, ellerindeki imkânları ancak *zarurî* ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede olmakta, böylece onlardaki kötülük ve sevilmeyen alışkanlıklar şehirlilerdekine oranla daha az olmaktadır. Ayrıca bunların kötü alışkanlıklardan kurtulmaları şehirlilere göre daha kolay olmaktadır.[361]

Machiavelli ve Hobbes'a göre insan yaratılıştan kötüdür, dolayısıyla daima bir çıkar kavgası sözkonusudur. Kant'a göreyse insan yaratılıştan iyidir, o halde "ebedî barış" mümkündür. İbn Haldun'a göre ise ebedî barış mümkün değildir, savaş bir realitedir, fakat bu, insanın yaratılıştan kötü olması anlamına gelmemektedir. İnsan hem iyi hem de kötü olmaya açıktır. Bu demektir ki barış dönemleri de, savaş dönemleri de olacaktır. İbn Haldun, Machiavelli'den bir başka noktada daha ayrılır. İyi, mücadelesini "iyilik" çerçevesinde, meşru biçimde sürdürmek, adaletten ayrılmamak zorundadır. Zafer kazanmak, Machiavelli'in savunduğu gibi, gerektiğinde kötü olmakla mümkün olmaz, tam aksine, nihaî yok oluşun nedeni "kötü" olmak, zulüm yapmaktır. Dolayısıyla İbn Haldun, Hobbes'çu yaklaşımla Kantiyen görüş arasında durur. Ne Machiavelli gibi kötülüğü meşrulaştırır ne de Kant gibi ütopyaya sarılır; gerçekçidir, fakat bu, Morgenthau'nun yapmaya çalıştığı gibi belirli güçlerin politikalarını meşrulaştırma amacına matuf da değildir.

İbn Haldun savaş sebeplerini dört temel hususa indirgemektedir: a) Düşmanlık duygusu ve saldırganlık, b) Çekememezlik, kıskançlık ve rekabet, c) Allah ve dini için

---

Mukaddime/Uludağ, I, s. 330.

[360] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 388; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 446; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 354.

[361] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 62b-63a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 151-152; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 163; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 327.

(ideolojik nedenlerle) gazaba gelip öfkelenmek, d) Siyasal iktidar ya da yöneticilik için gazaba gelip öfkelenmek ve bunu ele geçirmek ya da korumak için çalışmak.[362] Siyasal iktidar makamı şerefli/saygın ve prestijli olduğu ve bütün dünyevî fayda ve menfaatleri temine elverişli bulunduğu, ayrıca nefsin lezzetlerini içinde toplayan (*şerîfun melzûzun*) yüksek bir yer ve derece (*mansıb*) olduğundan, bu yeri elde etmek için çoğunlukla çekişme ve çatışmalar vukua gelir. Öyle ki, ancak çekişenlerden biri kesin biçimde yenilgiye uğradıktan sonra bu şerefli yeri kendisiyle çekişene teslim etmekte ve bu çekişmeler genellikle ancak savaş yoluyla sonuca bağlanmaktadır.[363] Belirli bir ülkeyi hâkimiyet altına alıp devlet olmak, ancak orada mevcut devlete karşı düşmanlık ve savaşlar (*hurûb*) yoluyla üstünlük sağlamakla gerçekleşir.[364] Bir siyasal otoritenin, egemenliği altında olup da kendisine isyan eden ve itaat etmeyenlere karşı savaşması durumu da, siyasal iktidar ya da yöneticilik için gazaba gelip öfkelenme kategorisine girer. Kıskançlık, çekişme ve rekabet ise, daha çok birbirine yakın ve komşu olan topluluklar arasında olur. Buna karşılık, düşmanlık duygusu ve saldırganlık özelliği genellikle çöllerde ve kırsal alanlarda yaşayan vahşi halklarda görülür. Çünkü bunlar geçimlerini ve yaşamlarını, başkalarının sahip olduğu zenginlik ve malları onlardan zorla almak ve yağmalamak suretiyle sağlarlar. Eğer o başkaları ellerindeki şeyleri vermek istemez ve kendilerini savunurlarsa onlarla savaşa tutuşurlar. Amaçları başkaları üzerinde siyasal egemenlik kurmak değildir. Kendi inancı ve/veya ideolojisi için öfkelenme durumu ise, İslâm dini söz konusu olduğunda cihat olarak kendisini

---

[362] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 132a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 304; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 360; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 529. Şentürk'e, İbn Haldun, Huntington veya Lewis'in aksine, farklı değerlerin çatışmaya yol açacağı tezini kabul etmemekte, kültürel değerlerin farklılığının değil, hegemonya mücadelesinin çatışmaya yol açtığını savunmaktadır. Ancak bu değerlendirme, düşünürün görüşlerinin bir kısmının görmezden gelinmesi anlamına gelmektedir (Bkz. Recep Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde [227-268], ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009, s. 258.) Kültür ve medeniyet uyuşmazlığı konusu çok daha karmaşıktır: "İbni Haldun, bunun nedenini şöyle açıklar: Devletler arasında savaşlar düşmanlıklardan kaynaklanır. Düşmanlık, çoğu kez, devletler arasında bir kültür uyuşmazlığı anlamına gelir. Taraflar birbirlerinin gelenek ve göreneklerini, kültürel değerlerini aşağılar. Bu koşullar altında yapılan savaşta, yenen tarafın, yenilen tarafın kültürünü çirkin görmesi, red ve inkar etmesi kaçınılmazdır. Bu politika, bir süre sonra, yenilen toplumun pek çok kültürel özelliğinin kaybolup gitmesine, yenen toplumun kültürel özelliklerinin baskın duruma gelmesine neden olacaktır." Bkz. Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 61-62.

[363] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 184; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 373; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 392-393.

[364] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 182a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 411; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 511; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 681.

gösterir.[365] Düşünürün, ganimet sağlamak veya daha verimli topraklar elde etmek için yapılan saldırıları[366] da düşmanlık duygusu ve saldırganlığa bağladığı anlaşılmaktadır.

İnsanların birbirlerinden intikam almak ve birbirlerini cezalandırmak istemesi de bir savaş nedenidir. Böylesi durumlarda herkesin kendi asabiyetine yardım etmesi ve birbirlerini savaşa teşvik etmeleri ile farklı gruplar karşı karşıya gelir; bunardan biri intikam almak, diğeri ise kendisini savunmak ister.[367] Bunun da ötesinde, insanın bizzat toplumsallık özelliği çatışma ve çekişmelerin kaynağı durumundadır. Çünkü insanların yaşamlarını ve varlıklarını devam ettirmek amacıyla zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelmeleri ve yardımlaşmaları gerekir. Bir araya gelen ve aralarında ilişki kuran insanların ise birçoğu, kendilerinde bulunan "hayvanî tabiat"ın bir sonucu olarak, ihtiyaçlarını karşılamada haksızlık ve zulme yönelirler ve başkalarının mallarına el uzatırlar. Karşı taraf ise, kendisine yapılan haksızlığa öfkelenmesinin bir sonucu olarak karşı koyar ve böylece çatışma ve ölümler meydana gelir. Sonuçta kanların aktığı ve canların heder olduğu büyük bir kaos yaşanır. Bunu ancak, onlar arasındaki ilişkileri düzene koyacak ve birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir yönetici engeller.[368] Genelde insanlar, başkalarının ellerindeki mallara karşı açgözlüdürler ve siyasal otoritenin engellemesinin olmaması durumunda onların üzerine üşüşürler.[369] Bir başka deyişle, insanlar varlıklarını sürdürmek için işbölümü yapmak ve yardımlaşmak zorundadırlar; bunun için de herşeyden önce bir araya gelip konuşmaları, sonra da ortaklaşa çalışmaları gerekir. Amaçların birleşmesiyle gerçekleşen bu ortaklık, bazen çekişme ve çatışmalara yol açabilir ve bunlardan birleşme ve parçalanma, dostluk ve düşmanlıklar doğabilir. Sonuçta bu durum topluluklar arasında savaşlara kadar gider.[370] Çünkü insan, hayvanlardan farklı olarak, ancak "düşünce"si sayesinde yaşamını

---

[365] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 132a-132b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 304; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 360; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 529. Ancak, İslâm'ın "kategorik olarak cinayeti yasakladığını" ve savaşta bile insanların uymaları gereken ahlâkî kurallar getirdiğini gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Bkz. John Kelsay, *Islam and War - The Gulf War and Beyond: A Study in Comparative Ethics*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, s. 66.

[366] Falay, s. 19.

[367] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 132a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 303; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 360; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 529.

[368] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417.

[369] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 191b, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 432; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 542-543; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 719-720.

[370] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 209a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 505; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 651; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769.

sürdürme ve geçimini sağlamanın yollarını bulur. Bunun için diğer insanlarla yardımlaşır, bu yardımlaşmayı sağlayacak şekilde onlarla bir araya gelir ve birlikte yaşar. Fakat insan düşüncesini doğru bir şekilde kullanamadığı ve insanlar arasında fikir birliği oluşmadığı zaman, bütün bunlar gerçekleşmeyecek veya çatışma çıkacaktır, çünkü insan bunları, hayvanların aksine, içgüdüsel olarak yapma özelliğine sahip değildir.[371] Ayrıca, insanların fiilleri çoğu kez tabiî (içgüdüsel) değil, düşünüp taşınma sonu ortaya çıktığı için, varlıklarının devamı açısından işbirliği ve dayanışma zorunlu olduğu halde, birçok insanın bunun önemini anlayamaması ve işbirliği ve dayanışmanın imkansız hâle gelmesi de mümkün olabilir. Böyle bir durumda, insanların ortak çıkarları için, içlerinden birinin (devlet ve/veya hükümdarın) onları yardımlaşmaya zorlaması kaçınılmaz olur.[372]

Bu anlayış çerçevesinde İbn Haldun, insanların vahşi hayvanların saldırılarına karşı kendilerini savunmak için kullandıkları silahların, hemcinslerinden gelecek düşmanlık ve saldırılar karşısında yeterli olmayacağını da belirtir. Çünkü, benzer silahlar herkeste bulunacaktır. Dolayısıyla, onları birbirlerinin düşmanlık ve saldırılarından koruyacak daha başka bir şeye gereksinim vardır. Bu da, onların üzerinde bulunacak, düzen sağlayıcı bir güç, hâkimiyet ve otorite ile mümkün olabilir.[373] İbn Haldun'a göre, makul ve ılımlı bir devlet otoritesinin varlığı, doğasında hem iyi hem de kötü hasletler bulunan insanın kötü yönlerinin dizginlenmesi ve iyi yönlerinin işler hale gelmesi için yeterlidir. Buna karşılık Hobbes gbi düşünürler, insanın doğasındaki saldırganlık özelliğinin, ancak baskıcı ve mutlak bir iktidar tarafından dizginlenebileceğini savunmuşlardır. İbn Haldun'a göre, devletin otorite ve gücü, sosyal ve siyasal koşullar tarafından belirlenir. Devletin gücü, soy dayanışması veya onun yerini tutan bir toplumsal dayanışma biçiminin etkisiyle orantılıdır. Bu nedenle, İbn Haldun'a göre devlet otoritesi ne mutlak ne de değişmezdir.[374]

Bununla birlikte, yukarıda yapılan açıklamaların ilk anda düşündürdüğün aksine, "toplumsal sözleşme" kuramcılarının düşüncelerine temel yaptıkları bir "doğa hali" ya da "doğa durumu" düşüncesi veya varsayımı İbn Haldun'da bulunmamaktadır.

---

[371] *Mukaddime*/Zağbî, s. 468; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 601; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 765-766.
[372] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 189a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 427; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 534-535; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 769.
[373] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 20b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 74; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 80; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 215.
[374] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 97.

Çünkü doğa durumu varsayımı, mutlak bir bireyciliğin hâkim olduğu ve insan tekinin aile ve kabile bağlarının bulunmadığı bir dönemin mevcudiyeti düşüncesini içermektedir. İbn Haldun için, böyle bir "yalıtılmış birey" tarihte var olmamıştır. İnsan, kendisini bebekliğinden itibaren bir aile ortamında bulur ve zaten bebeklik ve çocukluk dönemlerinde başkalarının himayesine muhtaç haldedir, aksi takdirde yaşamını sürdüremez.[375] Buna bağlı olarak İbn Haldun, "toplum öncesi" dönem fikrini kesinlikle kabul etmez. Çünkü bir çocuk ve özellikle de bebek, kendi kendisine yeten bir canlı değildir. Doğal olarak, böylesi bir varlığın anarşik bir ortamda yaşayan ve "çatışan" bir birey olması hiç mümkün değildir. Böyle olunca, kendisiyle onu yetiştirenler, yani ailesi arasında doğal bir himaye-itaat veya otorite-itaat ilişkisi oluşur. Ayrıca İbn Haldun'un düşüncesinde, insanların birbirleriyle mutlak olarak çatışmaları da gerekmez, onların tabiatları veya yaratılışlarında, yakınları ve akrabalarıyla dayanışma duygusu vardır.[376] Bu dayanışma duygusu, riyaset şeklindeki kabile tipi siyasal örgütlenmenin kendisidir. Buna güç ve çatışma öğesi eklendiğinde, başka asabiyetler üzerinde otorite kurulması ve devletin ortaya çıkması durumu yaşanmaktadır. Bir başka deyişle, İbn Haldun'un insanın doğasında kötü özelliklerin bulunduğunu söylemesi, Hobbes'un belirttiği anlamda bir doğa durumu varsayımına dayanması anlamına gelmez. İbn Haldun, insanın toplumsal bir mahluk olduğunu söyler, yani insan için toplum tabiî bir olgudur, sonradan üretilmiş birşey değildir.[377] Bu, herkesin herkesle savaştığı bir doğa hali döneminin bulunmaması anlamına gelmektedir; doğa hali, toplumsallığın ta kendisidir. Hatta bu toplumsallık durumu, hayvanlarda da mevcuttur.[378]

Bunun böyle olduğunu, devlet kurumlarının gücünün ve etkisinin pek fazla ulaşmadığı kırsal kesimlerdeki toplumsal yaşamda gözlemlemek mümkündür. Nitekim, bedevî kabileleri içinde insanların birbirlerine zulmetmelerine, herkesin saygı duyup

---

[375] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 199a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 450; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 576; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 739.

[376] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334.

[377] Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 89.

[378] İnsanlığın Hz. Adem ile başladığını kabul eden İslâm düşünce geleneğinde "doğa hali" varsayımı mevcut değildir. Nitekim Turtûşî şöyle demektedir: "Allah Teâlâ buyuruyor ki: 'Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer toplulukturlar.' (En'am, 6/38) Allah Teâlâ bizimle diğer canlılar, hayvanlar arasında bir benzeşme noktası olduğunu belirtiyor. Bilinmektedir ki hayvanlar bize şekil, akıl, yaratılış ve gözle görülebilen diğer bir çok hususta benzememektedirler. Öyleyse geriye huylar konusunda benzeşme kalıyor. Kullardan hiçbiri yoktur ki, onda hayvanlardan herhangi birinin huyu olmasın. Zaten bu yüzden insanların huylarını birbirlerinden farklı farklı görürsün." Bkz. Muhammed b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, çev. Said Aykut, İstanbul: İnsan Y., 1995, s. 295.

sözünü dinlediği kabile ileri gelenlerinin engel oldukları görülür. Dışardan gelecek saldırıları ise, aralarındaki cesur ve yiğit gençler savuştururlar. Fakat bunların kendilerini savunabilmeleri, aynı soydan gelmeleri sayesinde olur. Eğer bir topluluk farklı soylardan olursa, içlerinden birinin, yardım çağrılarına karşılık bulması nadir olur. Savaş zamanında şiddet ve felaket ortalığı kaplayınca herkes tek başına ve yardımsız kalma korkusuna kapılır ve kendi canını kurtarmaya bakar.[379] Buna karşılık şehirlerde insanların birbirlerine düşmanlık etmelerini ve haksızlıkta bulunmalarını, onlar arasında asabiyet bağı zayıf olduğu için, siyasal otorite engeller. Şehirlere geceleyin baskın şeklinde veya gündüz kendilerini savunmaktan aciz oldukları zamanlarda dışarıdan gelecek saldırılar ise, hazırlıklı olunduğu takdirde, devletin askerleri tarafından engellenir.[380] Toplumu birlik içinde tutan ve modern zamanların ulusal bilincine benzeyen asabiyet, tıpkı milliyetçilikte olduğu gibi yalnızca savunma içgüdüsünün emrinde değildir, aynı zamanda saldırı amacıyla da kullanılabilir.[381]

İbn Haldun, savaşların oluş şekillerinden söz açar ve bunları düzenli saflar halinde yapılan (nizamî) ve vur-kaç taktiği ile saldırıp geri çekilme şeklinde gerçekleştirilen (gayrinizamî) olmak üzere iki ana bölüme ayırır.[382] Bu iki savaş türünü sağladıkları avantajlar bakımından değerlendiren düşünür, düzenli savaşın daha tercihe şayan olduğunu açıklar ve bunun sebeplerini ele alır.[383] Bu arada, Hz. Ali'nin Sıffin Savaşı'nda taraftarlarına yaptığı tavsiyeleri ve adamlarını savaşa nasıl teşvik ettiğini de konu edinir. Ayrıca şair Sayrafî'nin savaşla ilgili kasidesinden bir bölüm aktarır. Çeşitli kavimlerin savaşlarda izledikleri usulleri ayrıntılarıyla anlattıktan sonra sözü galip gelme ve zafer kazanma sebeplerine getirir ve şu ilkeyi tesbit eder: Asker sayısı ve silah gibi savaş kazanmayı sağlayan vasıtalar yeterli olsa bile harpte zafer kazanmanın kesin bir garantisi yoktur. Savaşta galip gelme ve zafer kazanma belirli ölçüde şansa (*baht*) bağlıdır. Ancak İbn Haldun şans ya da talih (*baht*) kavramıyla zamanımızda gündelik dilde kastedilen manayı anlamaz. Çünkü *baht* tabiri ile gerçek anlamda bir tesadüfü ve

---

[379] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64b-65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156-157; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169-170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334.
[380] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 333-334.
[381] Armağan Öztürk, "Haldun'un Karanlık Yüzü: İktidarı Nasıl Koruyabilirim?", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 69.
[382] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 255.
[383] *A.g.e.*, s. 256.

sebep yokluğunu değil, savaşan taraflar için meçhul bulunan ya da onların kontrol edemedikleri sebeplerin etkisini kast etmektedir. Bu yüzden, yanlış anlamaların önüne geçmek için açıkça, bahtın (şansın) anlamının olay ve olguların "gizli/görünmeyen sebeplerden husulü" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, gizli ya da görünmeyen ve fark edilmeyen bir sebeple meydana gelen her şey baht (talih) sözüyle ifade edilir.'[384]

Düşünür, görünmeyen sebepleri de iki ana gruba ayırmaktadır: Tabiî/doğal sebepler, semavî (ilahî) sebepler. İbn Haldun semavî sebeplerin etkisini büyük ölçüde peygamberlerin bulunduğu ve mucizelerin görüldüğü dönemle sınırlı tutar. Bu çerçevede İslâm'ın ilk döneminde gerçekleştirilen fetihleri mucizelerle, diğer bir deyimle düşmanların kalbine korku ve dehşet salınmasından ibaret olan semavî sebeplerle açıklar. Bundan dolayı normal zamanlarda galip gelme sebeplerini görünen ve görünmeyen doğal sebeplerden ibaret görür. Bununla birlikte düşünür, görünmeyen sebeplerden söz ederken ilk anda akla gelen manevî sebepleri kastetmez. Çünkü ciddiyetle savaşılmasını ve cesur savaşçıların çokluğunu görünmeyen değil, görünen sebepler arasında saymaktadır. Buna karşılık, erken davranıp yüksek mevkileri ele geçirme ve harp hilelerine başvurmayı görünmeyen sebepler arasında kaydeder. Düşünürün görünmeyen sebepler başlığı altında verdiği örnekler incelendiğinde, bunların hepsinin düşmanın maneviyatı (morali) ile ilgili olduğu görülür. Bunlar, düşmanın kalbinde korku, kaygı ve şaşkınlığa yol açan, günümüzdeki alışılmış deyimle morallerinin bozulması sebebiyle hezimete uğramalarına zemin hazırlayan sebeplerdir. İbn Haldun, galip gelme ve zafere ulaşma konusunda söz konusu türden sebeplere önemli roller yüklemekte, hatta bu tür sebeplerin etkisinin görünen sebeplerin etkisinin üstünde olduğu görüşüne eğilim göstermektedir.[385]

İbn Haldun'a göre, savaşta açık sebepler, orduların çokluğu, mükemmel silahlara sahip olmak, bu silahları maharetle kullanabilmek, cesur ve yiğit askerlerin çokluğu ve bütün gayretini sarf ederek savaşmak gibi hususlardır. Etkisi ilk anda ölçülemeyen gizli sebepler ise hile yapmak, düşmanın direncini kırmak ve moralini bozmak için yalan haberler yaymak, yükseğe çıkıp savaşarak aşağı tarafta savaşanlara karşı avantajlı duruma geçmek, sık ağaçlık veya tepeliklerin arkasına saklanıp ansızın düşmana hücum ederek onları tuzağa düşürmek gibi taktiklerdir. Yenilgiler daha çok

[384] *A.g.e.*, s. 262-263.
[385] *A.g.e.*, s. 265-266.

gizli sebeplerden kaynaklanır. İbn Haldun'a göre, kalplere korku salmak ve bu korkunun insanları etkisi altına alması sonucu manevi olarak yıkıma uğrayıp paniğe kapılmaları, telaşa düşmeleri ve böylece yenilmeleri ise insanların güç yetiremeyeceği gizli bir ilâhî sebeptir.[386] Böylece düşünür, önemli psikolojik gerçeklere işaret etmektedir. Ayrıca, gece karanlığının ordu üzerindeki psikolojik etkisinden bahsedilmesi de dikkat çekicidir. Ona göre, gece karanlığı korkuyu arttırır, firara zorlar. Bunun yanı sıra, firar eden ordunun gecenin karanlığını ayıbını gizlemek için bir örtü olarak kullanması firara teşebbüsü kolaylaştırır. İbn Haldun orduların direnmeleri veya hezimete uğramaları konusunda toplum psikolojisinin ve kolektif ruh hali sirayetinin tesirinin farkındadır.[387] Garaudy'ye göre, İbn Haldun'un talih ve rastlantının savaşlardaki etkisine dair bu tespitleri, kendisinden üç asır sonra yaşamış olan Spinoza'nınkilerle aynıdır.[388] Yine ona göre, düşünürün bu formülü, talih ve rastlantıyı "varoluş ve gerçeklik âlemi" diye tanımlayan Marx ve Engels'in yaklaşımını da çok andırmaktadır.[389]

Öte yandan, İbn Haldun'un sözünü ettiği galip gelme sebepleri arasında asabiyetin özel bir yeri bulunmaktadır.[390] Mücadele, çatışma ve savaş gibi toplumsal eylemin etkin biçimlerindeki başarı, asabiyetin varlığı ve kuvveti ile doğru orantılıdır.[391] Düşünüre göre, isyan etmek ve karşı çıkmak insanların tabiatlarının/doğalarının bir gereğidir. Fakat bu tür işlerde başarıya ulaşmak savaşmaya bağlıdır. Savaşmak için de, aynı soydan gelmekten kaynaklanan asabiyetin ya da dayanışma duygusunun sağladığı güce ihtiyaç vardır.[392] Bir başka deyişle, savaşta başarı, başkanlarını/reislerini samimi bir şekilde destekleyen ve güçlü bir asabiyet duygusuna sahip bulunan toplulukların varlığına bağlıdır.[393] Öyle ki, galibiyetin açık/görünür sebeplere dayanması durumunda, bir taraftaki askerlerin hepsinin tek bir asabiyete, karşı tarafın askerlerinin ise birden

---

[386] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 134b-135a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 310-311; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 367; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 536-537.
[387] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 261.
[388] Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, çev. Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi, İstanbul: Yön Y., 1965, s. 58.
[389] *A.g.e.*, s. 59.
[390] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 265.
[391] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 248.
[392] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 157; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334.
[393] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 184; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 373; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 393.

çok asabiyete mensup olmaları halinde, galibiyet tek bir asabiyete mensup olanlara ait olur. Çünkü asabiyetler farklılaşınca, birbirlerinin yardımına çok fazla koşmayacaklardır. Tek bir asabiyete sahip olanlar arasında ise böyle bir durum yaşanmaz.[394]

Bu durum, sayı ve silah eşitliğinin bulunması durumunda bedevî toplumların savaşlarda medenî toplumlara üstün gelmeleri demektir. İbn Haldun'a göre, bedevî yaşamı hem asabiyet sahibi olmanın, hem de cesaretin bir sebebi olduğu için, bedevî kabileler diğerlerinden çok daha cesurdurlar ve galip gelmeye daha muktedirdirler. Diğer milletlerin ellerindeki şeyleri onlardan zorla alabilecek yapıdadırlar. Bunların, verimli topraklara yerleşip refaha ve bolluğa kavuşmaları ve lüks yaşama alışmaları oranında, bedevîlikten kaynaklanan cesaretleri de azalacaktır. Düşünüre göre, toplumların galip gelmesi ve üstünlük sağlaması cesaret ve yiğitlik sayesinde olduğu için, "sayıları ve güçleri birbirine yakın olan toplumlardan", bedevîlikte ileri noktada olanların galibiyete en yakın olacakları söylenebilir.[395] Yine o, badiyelerde yaşamaya devam eden kabilelerin, "sayıları ve güçleri denk olduğu takdirde", şehirlerde yaşayanlara daima galip geleceklerini ileri sürer. Buradaki "sayıları ve güçleri birbirine yakın olma" ve/veya "denk olma" kaydı önemlidir. İbn Haldun, toplumlar arasındaki rekabet ve mücadelenin sonucunun tek bir değişkenle açıklanamayacağının farkındadır. Sayı ve güç (silah ve teçhizat, teknolojik bakımdan ileri olma, organizasyonun mükemmelliği vs.) önemsiz faktörler değildir. Bununla birlikte, maddî güçlerin eşit olması durumunda asabiyet (maneviyat ve moral) bakımından güçlü olan tarafın galip gelmesi beklenir. Bedevîlik ise söz konusu asabiyet kuvvetini kazandıran bir etkendir.[396] Bunun sebebi, şehirlilerin rahat ve lükse alışmış olmaları, can ve mallarının güvenliğini kendilerini yöneten idarecilere tevdi etmiş olmalarıdır, bu yüzden silah taşımayı bırakmış olmalarıdır. Bu durum birkaç nesil devam edince, güvenliklerini başkalarının sağladığı "kadınlar ve çocuklar" durumuna düşmüşlerdir. Bedevîler ise, kendilerinin güvenliğini sağlayacak görevlilerden yoksun oldukları için bunu bizzat

---

394 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 135a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 311; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 368; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 537-538.

395 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 69b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 167; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 187; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 348.

396 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 69b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 188; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 348. Kendir'in burada metne fazladan "Savaş, her bakımdan sıkıntılı bir süreçtir" diye başlayan bir cümle eklemiş bulunduğu görülmektedir.

kendileri yerine getirirler. Bu işi başkalarına tevdi etmedikleri gibi, bu konuda başkalarına da güvenmezler. Sadece kendi güçlerine güvenmek zorundadırlar. Bu yüzden, cesaret onlar için bir ahlâk ve tabiat haline gelmiştir.[397]

Sosyal Darwinizm, Evrim ve İbn Haldun

Charles Darwin'in (1809-1882) evrim kuramı, özellikle XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın ilk yarısında birçok sosyal bilimci ve sosyoloğu etkilemiş bulunmaktadır. Darwin, radikalizmin kullanabileceği yeni bir bilimsel terim ortaya atmıştı: Adaptasyon.[398] Evrim düşüncesini toplumsal yaşama uyarlama çabası olan sosyal Darwinizm yaklaşımının en önemli temsilcisinin Herbert Spencer (1820-1903) olduğu bilinmektedir. Sosyolojinin ikinci kurucusu olarak kabul edilen ve işlevselci yaklaşımın gelişiminde katkısı bulunan Spencer, Darwin'in etkisiyle, toplumsal yaşamı, en güçlülerin ayakta kalacağı bir mücadele ortamı olarak tasvir etmiştir.[399] Bu yaklaşımın Avrupa'da yaygınlaşmasında Joseph Arthur Gobineau (1816-1882), G. Vacher de Lapouge, Ludwig Gumplowicz (1838-1909) ve Franz Oppenheimer gibi yazar ve bilim adamlarının da önemli katkısı olmuştur.[400] Spengler de insanın yırtıcı bir hayvan olduğunu, esasen Nietzsche ve Montaigne gibi başarılı yazarların bu gerçeği her zaman kabul ettiklerini ifade etmektedir.[401] Darwin'in ilham aldığı isimlerden olan Thomas Malthus da bir sosyal Darwinist olarak kabul edilmektedir.[402] Darwin'in teorileri, Hegel'in diyalektik görüşünden etkilenmiş bulunan Marx ve Engels'in yazılarına da

---

[397] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 63b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 153-154; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 329-330.

[398] Torbjon L. Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, çev. Mehmet Özay, İstanbul: Açılım Kitap, 2006, s. 259.

[399] Margaret L. Andersen ve Howard Francis Taylor, *Sociology: Understanding a Diverse Society*, 4. ed., Belmont: Thomson Learning, 2008, s. 17; Enver Özkalp, *Davranış Bilimlerine Giriş*, 3. b., Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2004, s. 28; Henry L. Tischler, *Introduction to Sociology*, 10. ed., Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2011, s. 12-13. Bazı düşünürlere göre, mücadele değil, işbirliği ilkesi en hakim ve biyolojik olarak da en önemli ilkedir. Çiçero, Locke, E. Mayo gibi düşünürler bu görüştedir. Neo-Freudcu akımın H. S. Sullivan, E. Fromm ve K. Horney gibi isimleri de bu gruptan sayılabilirler. Mayo'ya göre, "toplum, işbirliğine dayanan bir sistemdir". Bu işbirliği, toplumu oluşturan üyeler arasında "kendiliğinden işbirliği"dir. Yani "rasyonel, iradi temelde sözleşme ve anlaşmaya dayalı bir işbirliği değil, toplumsal yaşantıda değerler, inançlar, kurallar ve geleneklerle sağlanan doğal bir süreç"tir. Benzer şekilde Durkheim da, toplumların ayakta durabilmesi için dayanışmanın önemi üzerinde ısrarla durur. Bkz. Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 107, 109.

[400] Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 39, 42.

[401] Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 106.

[402] Hawkins, s. 15.

kaynaklık etti. Marx'a göre, doğa gibi toplum da, üyeleri arasındaki doğal mücadeleyle ilerleme göstermekteydi.[403] Marx, La Salle'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Darwin'in kitabı son derece önemlidir. Çünkü insanlık tarihinin sınıf mücadelesinden ibaret olduğuna dar tezime doğal bilimlerden bir dayanak teşkil etmektedir."[404]

Darwin, hayatta kalma mücadelesinin bitkilerde ve hayvanlarda evrime ve adaptasyona yol açtığını düşünürken, Spencer, benzer bir mücadelenin insan toplumlarında hayatın devamlılığı için gelişmeci bir etki meydana getirdiğini ileri sürdü. Ona göre, bu mücadele sonunda ortaya çıkan doğal seleksiyon toplumun zayıf üyelerini ayıklayacaktır; böylece fakirler, aptallar ve hastalıklılar hayatta kalmak için gerçekleştirilen mücadelede yenik düşeceklerdir. Bu durum, en sağlıklı ve en güçlü toplum üyelerinin gelişmesinin ve üremesinin önünü açacaktır. Buna karşılık, toplumdaki en zayıflara yardım etmek için gösterilecek çabalar, uzun vadede diğer sağlıklı ve güçlü insanların durumunu kötüleştirecektir. Toplumun en fakir kesimlerine devlet tarafından barınma, eğitim ve fakirlik yardımı yapılması şeklinde gerçekleşecek herhangi bir müdahale, toplumun zararına olacak şekilde, bu zayıf ve sağlıksız topluluğun sadece yeniden üretilmesine yol açacaktır.[405] Böylece, insanın manevî boyutunu gözardı eden bu yaklaşım, güçlü ve sağlıklı olmayı "iyilik", "hayat mücadelesi"nde kaybedecek şekilde hastalıklı ve güçsüz olmayı da "kötülük" olarak nitelendiriyordu.

Sosyal Darwincilerin çabaları sonucu "hayatta kalmak için mücadele", "doğal seleksiyon/ayıklanma" ve "en uygun olanın hayatta kalması" gibi evrim düşüncesine özgü kalıplaşmış ifadeler politik sloganlar haline gelmiştir.[406] M. Hawkins, sosyal Darwinizm'i kısaca, "sosyal evrim"i açıklamaya çalışan bir dünya görüşü olarak tanımlamaktadır.[407] Darwin'in kendisinin sosyal Darwinizm anlamına gelen bir toplum düşüncesi geliştirmemiş olduğu sıkça vurgulanmakla birlikte, Robert Young gibi evrimci yazarlar Darwinizm'in zaten "sosyal" olduğunu savunagelmişlerdir.[408] Sosyal

---

[403] Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, s. 261.
[404] Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 290, n. 5.
[405] Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, s. 261.
[406] Harry M. Johnson ve Heinz Maus, *A Short History of Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1962, s. 37.
[407] Hawkins, s. 44.
[408] Peter J. Bowler ve Iwan Rhys Morus, *Making Modern Science: A Historical Survey*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, s. 416.

Darwinizm kavramı ilk kez 1879 yılında Oscar Scmidth tarafından kullanılmış olmakla birlikte,[409] spesifik araştırmalara konu edilmesi ve bilimsel bir tanımın geliştirilmesi çabaları 1940'larda başlamıştır.[410] 1944 yılında konuyla ilgili "*Social Darwinism in American Thought: 1860-1915*" (Amerikan Düşüncesinde Sosyal Darvinizm) adlı öncü çalışmasını yayınlamış olan Richard Hofstadter, Francis Galton'u da sosyal Darwinizm'in en istikrarlı temsilcilerinden biri olarak göstermektedir.[411] Kitabın yayınlandığı dönem, aynı zamanda sosyal Darwinist anlayışların uluslararası gelişmelere yön verdiği yıllardı. O yıllarda II. Dünya Savaşı'nı bütün gücüyle sürdüren Hitler'in "politik fikirleri, kaba sosyal darwinizmi saldırgan bir anti-semitizmle birleştiren ırksal bir teoriden kaynaklanmaktadır".[412] Ona ilham verenlerden Alman coğrafyacı/jeopolitikçi Friedrich Ratzel'in (1844-1904)[413] sosyal Darwinist yaklaşıma dayanan "doğal genişleme yasası"na göre, savaşlar devletlerin coğrafik anlamda genişlemesinin gerekli bir aracıdır. Devletlerin genişlemesini doğal bir durum olarak gören Ratzel'in, savaş olgusunu bu gelişmenin olağan bir sonucu sayacağı açıktır.[414] Böylece Ratzel, "*lebensraum*" (yaşam alanı) kavramını ilk kulanan kişi olarak Alman politikacılarının yayılmacı politikalarına "bilimsel" bir gerekçe hazırlamış oluyordu.[415] Hayatı bir mücadele olarak gören Darwinist yaklaşımı benimseyen Mussolini'ye göre de söz konusu mücadele, hayatı kazanmak için bir görevdi. Bu mücadelenin devlet içinde ve devlet vasıtasıyla yapılması gerekiyordu, çünkü devlet demek birey demekti.[416]

XIX. yüzyılın sonunda birkaç genel yasa ışığında insanlık tarihinin ilkelerini açıklamaya yönelik kapsamlı bir teori geliştirmeye yeltenen Walter Bagehot, Darwin ve Spencer'in görüşlerinden istifade ederek *Fizik ve Siyaset* (1872) adlı eserini yazdı. Temel argümanı şuydu: Dünyanın farklı ülkelerindeki en güçlü uluslar, diğerleri üzerinde hüküm sürme eğilimindedirler ve en güçlüler, belirlenmiş bir takım niteliklerle

---

[409] Paul Crook, *Darwin's Coat-Tails: Essays on Social Darwinism*, New York: Peter Lang Publishing, 2007, s. 29.
[410] Geoffrey M. Hodgson, *Economics in the Shadows of Darwin And Marx: Essays on Institutional and Evolutionary Themes*, Northampton, Mass.: Edward Elgar Publishing, 2006, s. 57.
[411] Stephen Horigan, *Nature and Culture in Western Discourses*, London: Routledge, 1988, s. 12.
[412] Robert Benewick ve Philip Green**,** *20. Yüzyıl Politik Düşünürleri*, çev. Ali Çimen, İstanbul: Timaş Y., 2000, s. 226.
[413] Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, s. 225.
[414] *A.g.e.*, s. 227.
[415] *A.g.e.*, s. 228.
[416] Benewick ve Green, s. 376.

en iyi olma eğilimi sergilemektedirler.[417] Bagehot'un bu argümanı, tarihi ve uluslararası konuları Darwinci bir bakış açısıyla inceleyen Spencer'ın Amerika'daki izleyicileri, Benjamin Kidd ve William Sumner tarafından daha sonra yeniden gündeme getirilmiştir. Bir insanlık medeniyeti teorisi inşa etmeye çalışan Kidd'e göre, devletler, sürekli devam eden savaş sayesinde beslenmekte ve bir tür doğal seleksiyonla hayatiyetlerini koruyarak bu uzun soluklu rekabette rakiplerini yenmekte, onları hakimiyetleri altına alarak büyümektedirler. Bu görüşe katılan Sumner, daha Malthuscu bir yaklaşım sergilemektedir: İnsanlar arasında çatışmalar ortaya çıkmaktadır, çünkü herkesin taleplerini karşılayacak kadar doğal kaynak mevcut değildir. Bagehot, Ratzel, Gumplowicz ve Kidd'in görüşlerinden faydalanan Sumner'e göre, hayatta kalma mücadelesi bireyler arasında değil, gruplar arasında ortaya çıkmaktadır. Dışarıdakilerle çıkar çatışmasına girdiklerinde, grup içerisindeki üyeler ittifak oluşturmakta ve bir tek çıkar etrafında toplanmaktadırlar. Bu durum, savaşa yol açan bir yaşam mücadelesidir ve işte bu yüzden savaşlar daima var olagelmiştir ve olacaktır.[418] Sosyal Darwinizim'i akla getiren ve sosyo-biyoloji (*sociobiology*) olarak adlandırılan bir başka yaklaşıma göre de, insanlarda saldırganlık içgüdüsü doğuştan mevcuttur.[419]

Her ne kadar yaygın bir şekilde benimsenmese de, hatalı olarak, İbn Haldun'un da görüşleri itibariyle bir sosyal Darwinist kabul edilebileceğini öne sürenlere rastlanmaktadır. Mesela, "İbn Haldun'un Mukaddime'si, evrim teorisine tamamiyle uygun düşen bazı fikirler ve kanaatler ihtiva eder" diyen el-Husrî, dikkatli bir araştırmacının onlarda evrim teorisinin biyolojik şeklinin nüvesini bulabileceğini öne sürmektedir. Ancak, aşağıda gösterileceği gibi, el-Husrî'nin iddiasının aksine, böyle bir sonuca ulaşmak sadece dikkatsizlikle mümkün olabilir. Yine el-Husrî'ye göre, bir araştırmacı söz konusu fikir ve kanaatlerde "öyle unsurlar bulur ki, bunları, daha özel anlamda teorinin sosyal şeklinin açık ve mükemmel ifadeleri sayar".[420] Benzer şekilde Ü. Gürkan da, her ne kadar açık bir sosyal Darwinizm vurgusu yoksa da, düşünürün, "fizik çevrenin, coğrafî ve iklim şartlarının sosyal teşkilâtlanma üzerindeki etkilerini

[417] Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, s. 261.
[418] *A.g.e.*, s. 262.
[419] Walter S. Jones, *The Logic of International Relations*, New York: Harper Collins, 7. ed., 1991, s. 401-403.
[420] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 164.

Montesquieu'dan; çevreye uyma fenomenini Darwin'den önce görmüş" olduğunu söylemektedir.[421]

Diğer birçok yazarın ise, konuyu sosyal Darwinizm noktasına vardırmadan İbn Haldun'u evrimci bir düşünür olarak nitelendirdikleri görülmektedir. Mesela, el-Husrî'yi izleyen S. Uludağ'a göre, İbn Haldun'un varlıklar âlemi arasında yaradılıştan gelen bir ittisalin mevcudiyetine inandığı anlaşılmaktadır. Çünkü düşünüre göre, her âlemin (canlılar kategorisinin) son ve en yüksek noktasında bulunan bir varlık, tabiî olarak onu takip eden âlemin ilk ve en aşağısında bulunan bir varlık haline gelme istidadına sahiptir. İbn Haldun'u son derece dikkatsizce okumuş olduğu anlaşılan Uludağ'a göre, "Burada İbn Haldun'un açıkça söylemek istediği şey, insanın, kendisi kadar gelişmiş olmayan ama kendisine en yakın olan diğer bir hayvandan [yani maymundan] istihale ve sayruret suretiyle meydana gelmiş olması hususudur".[422] Çünkü, Uludağ'a göre, İbn Haldun'un ifadesiyle, "(Hayvanlar âlemi) insan olma (*homo sapiens*) noktasına, kendisinde zekâ ve idrak toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçerek çıkılmıştır".[423] Benzer şekilde Ümit Hassan ve Emre Kongar da, İbn Haldun'u Darwin'in öncüsü olarak göstermektedirler.[424] Hassan, "İbn Haldun'un yukarıda yer alan genel olarak tabiattaki sebep-sonuç bağıntılı dinamik gelişimi, özel olarak da insanın maymundan geldiğini sezen görüşü"ne atıfta bulunmaktadır.[425] Yine Hassan'ın, "İnsanın maymundan türemiş olduğunu izleyen İbn Haldun"dan söz ettiği görülmektedir.[426] Hassan ayrıca, "İbn Haldun, evrim teorisinde, sezgi düzeyinde de olsa, niceliksel ve birikimsel evrim ile niteliksel geçiş ayırdını da kaydetmiş olmaktadır" demektedir.[427] Hançerlioğlu'na göre de, İbn Haldun'un şahsında "Lamarck'sız, Diderot'suz, Robinet'siz bir Darwin çıkıyor karşımıza".[428] Kıvılcımlı'ya

[421] Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", s. 244.
[422] *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 285, n. 17.
[423] *A.g.e.*, I, s. 284.
[424] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 74, dn. 145.
[425] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 165.
[426] *A.g.e.*, s. 170.
[427] *A.g.e.*, s. 164, n. 170.
[428] Orhan Hançerlioğlu, "İbn Haldun", *Felsefe Ansiklopedisi - Düşünürler Bölümü*, C. 1, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 261.

göre ise, İbn Haldun eserinde "hem Darwinizmi muştuladı, hem İslam Marks'ı adını alacak değerdeki sosyal doktrinini kurdu".[429]

Uygun'a göre de, İbn Haldun evrim teorisini savunmaktadır; çünkü herşeyin devinim ve değişim içinde olduğunu söylemektedir, o halde insan da evrendeki tüm varlıkların tâbi olduğu evrensel değişim yasasının dışında olamaz.[430] Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, "İnsan, dönüşüm yeteneğine sahip varlıklar olan maden-bitki-hayvan (mevalid-i selase) çizgisinde son halkadır".[431] Hatta *Mukaddime*'ye aldığı bir yazıda "Toprak, bitki; ve bitki de hayvan olur" denilerek bu üç varlığın başka bir şekil ve kalıba girme yeteneğine sahip oldukları ileri sürülür.[432] Uludağ'ı izlediği görülen Uygun'a göre, İbn Haldun'dan önce bir cinsin en gelişmiş türünün, onu takip eden cinsin en ilkel ve basit türü haline gelebileceğini ve gelme istidadına sahip olduğunu hiç kimse söylememiştir. Böyle bir dönüşümden ve tahavvülden (*transformation*) ilk defa bahseden İbn Haldun'dur. Bu konuda İbn Haldun, kendinden öncekilerden uzaklaştığı nispette yeni evrimcilere yaklaşmakta ve onların öncüsü olmaktadır.[433] Yine Uygun'a göre, İbn Haldun, evrim sürecini maden-bitki-hayvan çizgisinde insana kadar getirip, "gözlemimize girebilen varlıklar içindeki gelişim ve oluşumların vardığı en son aşama budur" diyerek, İslam Ansiklopedistleri'nin (İhvân-ı Safâ) ve diğer bazı düşünürlerin görüşlerinden ayrıldığını göstermektedir. Onlar gibi evrim sürecini insandan meleklere kadar götürmez.[434] Gerçekte İbn Haldun meleklerden de söz etmektedir. Nitekim bunu Uygun'un kendisi de belirtmektedir: "Düşünüre göre, insanlar birer maddi varlık olarak (organik yönden) madenden itibaren başlayan bir zincirin son halkası olmakla birlikte, tinsel yapıları bakımından bir üst aşamaya ulaşabilir."[435] Bir üst aşama, melekler âlemidir. Yine Uygun, İbn Haldun'un, Nil nehrinin güneyinde yaşayan ve insandan çok hayvana benzeyen insanlardan söz ediyor olmasına da atıfta bulunmaktadır. Ona göre düşünür, Endülüs'den Şam'a kadar geniş bir coğrafyada, evrim sürecinin farklı basamaklarında bulunan pek çok topluluğu bizzat inceleme olanağı bulmuştur. Bu ilkel insanlarla yaşadığı çağın uygar kent insanını karşılaştırdığında aradaki büyük farkı

[429] Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, İstanbul: Tarihsel Maddecilik Y., 1965, s. 60.
[430] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 69-73.
[431] *A.g.e.*, s. 72.
[432] *A.g.e.*, s. 73.
[433] *A.g.e.*, s. 74.
[434] *A.g.e.*, s. 75.
[435] *A.y.*

görmüş ve ilkel insandan uygar insana geçişin uzun bir evrim sürecini gerektirdiğini fark etmiştir.[436] Oysa İbn Haldun, Uygun'un iddiasının aksine, aradaki farkın yaratılıştan değil, sosyal çevreden kaynaklandığını belirtmektedir.[437]

M. Ertan, haklı olarak, İbn Haldun'u Darwin'le ilişkilendirerek ele alma yaklaşımının, Avrupa-merkezci bakış açısının bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Ertan, Orhan Hançerlioğlu'nun *Felsefe Ansiklopedisi*'nde yer alan "İbni Haldun" maddesinde, düşünürün tarih felsefesi ve toplum teorisine, bedevî umran, hazerî umran, mülk ve asabiyet kavramlarına tek satır bile değinilmezken, düşünürün Darwin, Herakleitos ve Marx'la ilişkilendirilmiş olmasına dikkat çekmektedir.[438] Bunun da ötesinde, İbn Haldun'u evrimci bir düşünür olarak gösteren yazarların konuyla ilgili ifadelerinin neredeyse bütünüyle yanlış olduğu ve hatalı çıkarımlara dayandığı görülmektedir. Herşeyden önce, varlıklar âlemini birbiriyle ilişkili biçimde derecelendirme eğilimi İbn Haldun'dan önceye uzanır. Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle, "Darwin kuramının bu pek erken habercileri, insandan sonra da melekler âlemine, oradan ilahî âleme ve mutlak varlığa doğru yükselişi anlatmaya devam ettikleri için, bu görüşün çağdaş evrimcilikle ilgisi olmadığı anlaşılır".[439]

Gerçekten de, İbn Haldun'un ifadeleri, bağlamı dikkate alındığında ve konu bütünlüğü gözetildiğinde, el-Husrî, Uludağ ve Uygun gibi yazarların vardığı sonuçları desteklememektedir. İbn Haldun'a göre, varlıklar âlemi, önce madenler, sonra bitkiler, sonra da diğer canlılar olmak üzere mükemmel bir derecelenmeye sahiptir. Öyle ki, madenler yelpazesinin (*ufuk*) sonu, tohumu olmayan kuru otlar örneğinde olduğu gibi bitkiler evreninin (*ufuk*) başlangıcıyla, bitkiler âleminin hurma ve yaş üzüm gibi son sınırı ise canlıların (*hayevân*) salyangoz ve sedef (inci kabuğu) gibi başlangıç noktasıyla bağlantılıdır. Bu iki hayvanın sadece dokunma (*lems*) kuvveti vardır. Ancak, düşünürün bu ifadelerinden hareketle, onun, kuru otların en gelişmiş madenlerden, salyangoz ve sedefin de hurma ve yaş üzümden dönüşüm ve başkalaşım yoluyla meydana geldiğini savunduğu kanaatine varmak yanlış olur. Bununla birlikte, İbn Haldun'un bir sonraki

---

[436] *A.g.e.*, s. 73.
[437] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 213a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 471; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 604-605; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 779; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 27; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 431.
[438] Mehmet Ertan, "Bir Devin Eseri, İbn-i Haldun Cevap Veriyor (2)", *Agora*, S. 3 (Temmuz-Ağustos) 2005, s. 30.
[439] Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, 5. b., İstanbul: Ülken Y., 1998, s. 36

cümlesi, evrim kuramını savunanları destekleyecek türdendir: "Bu varlıklar arasındaki bağlantının (*ittisâl*) anlamı, onlardan bir âlemin (*ufuk*) sonunda bulunan şeyin, kendisinden sonraki âlemin başlangıcına geçiş yapmasını sağlayacak şekilde garip bir yeteneğe (*isti'dâd*) sahip olmasıdır."[440] Ancak düşünürün, varlıklar âlemindeki geçişliliği, insanın maymundan veya başka bir hayvandan türediğini savunmak için değil, insanın bir üst varlık mertebesinde bulunan meleklerin özelliğini kazanabileceğini göstermek için dile getirdiği görülmektedir. Ona göre, bunun zorunlu bir sonucu olarak nefsin beşerîlikten soyutlanıp melekliğe (*el-melekiyyetü*) geçiş yapma yeteneğinin (*isti'dâd*) bulunması ve bu geçişin fiilen dönüşümün herhangi bir vakitte gerçekleşmesi gerekir. Bu durum, ruhanî kişiliğin kemâle erip, kendisinden sonraki varlık âlemiyle (*ufuk*) bağlantı kurmasından (*ittisâl*) sonra olur. Düşünüre göre, varlıkların (*mevcûdât*) bu konudaki durumları, yüksek (*ulüvv*) ve alçak (*süfl*) olmak üzere iki yönlü bir bağlantıya sahip olmalarıdır.[441]

Görüldüğü gibi İbn Haldun'un sözünü ettiği bağlantı, aşağıdan yukarıya veya ilkelden gelişmişe doğru tek yönlü bir bağlantı değildir, iki yönlüdür. Yani insan, melekleşme kapasitesine sahiptir. Ancak İbn Haldun'un bunu söylemesinden hareketle, onun, meleklerin insanlardan türediğini savunduğu kanaatine varmak ne kadar tutarsız olursa, Darwin'inkine benzer fikirleri savunduğu gibi bir çıkarımda bulunmak da o kadar isabetsiz olur.

Konuyla ilgili olarak İbn Haldun, eserinin bir başka bölümünde, bütün varlıkların birbirlerine, en yüksekten (*a'lâ*) en alçağa (*esfel*) doğru doğal bir sıralama (*tertîbün tabî'iyyün*) içinde ayrılmayacak derecede bitişik (*muttesıl*) olduklarını belirtir. Her âlemin ufkunun sonunda yer alan varlıklar, daha yüksek veya alçak olan bir sonraki âlemin kendilerine komşu olan varlıklarına dönüşme (*inkılâb*) kabiliyetine (*isti'dâd*) sahiptirler. Düşünür, örnek olarak yine, bitkiler âleminin üst sınırında bulunan hurma ve üzümün, hayvanlar âleminin alt sınırında bulunan salyangoz ve sedef karşısındaki durumu ile, ayrıca, kendisinde zekâ (*keys*) ve anlama (*idrâk*) özellikleri toplanmış olan maymunun, düşünce ve akıl sahibi olan insan karşısındaki durumunu gösterir. Bunun ardından da şu açıklamayı yapmaktadır: "Âlemlerden (*'avâlim*) her bir *ufk*un iki

[440] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 48b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 126; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 132; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 284.
[441] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 49a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 127; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 132; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 286.

yanındaki (varlıklarda bulunan) bu yetenek (*isti'dâd*), onlardaki bitişikliğin (ittisâl) anlamıdır." Bu ifadelerde de çift yönlülüğe işaret söz konusudur. İbn Haldun'un bu açıklamaları, insanın melekleşme kapasitesi bulunduğunu ve dolayısıyla peygamberlerin vahiy almak üzere meleklerle temas halinde olmasının doğal görülmesi gerektiğini ifade etmek için yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim sözlerini şöyle sürdürür: "Bütün bunlardan zorunlu olarak, insan nefsinin, beşerîlikten soyutlanıp melekliğe geçme yeteneğinin bulunduğu ve fiilen herhangi bir vaktin herhangi bir anında melekliğe dönüşebileceği sonucu çıkar." Bu bir an, peygamberlerin vahiy aldığı zamanlardır: "Sonra, beşerden kendi cinsinin çocuklarına tebliğ etmekle yükümlü olduğu şeyleri (vahiy) meleklik âleminde almış olarak beşerîliğine geri dönüyor."[442]

Bu geçiş ya da dönüşüm, peygamberlerin yaratılış bakımından farklı bir türe dönüşüp bütünüyle melekleşmeleri anlamına gelmemektedir. Bütün bunlardan İbn Haldun'un, varlıklar âlemindeki farklı kategoriler (bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler) arasında yaşanan geçişliliği, bir türün üyesinin diğer türe bütünüyle geçiş yapması değil, bir türün bir başka türün özelliklerini bazen (herhangi bir vaktin herhangi bir anında) taşıma yeteneğine sahip olması olarak anladığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu geçişlilik tek yönlü de değildir. İnsan, melekleşebildiği gibi, aklî yeteneklerini kullanmadığı ölçüde hayvana da benzeyebilir. Nitekim İbn Haldun, devletin varlık nedenini açıklarken, insanda hayvanî özelliklerin de bulunduğunu söylemektedir.[443] Bu, bazı insanların hayvana dönüşmesi değil, hayvanlarda da bulunan cinsellik ve saldırganlık gibi özelliklere genel olarak insanların da sahip olması anlamına gelmektedir. İbn Haldun, mutedil olmayan iklim kuşaklarında yaşayan insanların ahlâkça yabanî hayvanlara yakın olduklarını söylerken de böylesi bir benzerliğe dikkat çekmektedir.[444] Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldun'un, insan türünün meleğe veya hayvana dönüşmesine değil, melek ve hayvanlara özgü niteliklere sahip olma kapasite ya da istidadına işaret ettiği açık biçimde anlaşılır.

İbn Haldun'un çağdaş evrim teorisine benzer bir yaklaşımı savunmadığını, ebelik sanatı ile ilgili olarak yaptığı açıklamalar çok daha açık ve kesin bir biçimde

---

[442] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 210b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 508; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 655; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 773.
[443] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 71b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355.
[444] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 43b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 113; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 117; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 261.

ortaya koymaktadır. Ona göre, umranda insan türü (*en-nev'u'l-insâniyyü*) için ebelik sanatı zarurîdir, çünkü genellikle bireylerin doğup büyümeleri onsuz tamamlanmaz.[445] Bebeğin doğumu sonrasında bile göbek bağı, bebeğin vücudunu annenin rahmine bağlamaya devam eder. Bu bağın, bebeğe ve anneye zarar vermeyecek şekilde kesilmesi gerekir. Ayrıca, doğum sırasında şekli bozulan hassas ve yumuşak bebek vücudunun sıvazlama ile düzeltilmesi icap eder. Bunun yanı sıra, bebeği rahimde kuşatan zarlardan annenin vücudunda kalmış parçalar varsa, ebe tarafından bunların uygun bir şekilde çıkarılması gerekmektedir. Sorun bunlarla da bitmemektedir, bebeğe yönelik daha birçok işlemin yapılması zarurîdir.[446] İbn Haldun'a göre, bebek bu haliyle, ancak potansiyel olarak (*bi'l-kuvve*) olarak insandır.[447] Gerçekten de, bir bebeğin, insanı hayvanlardan ayıran düşünce gücü ve becerilerin hiçbirine sahip olmadığı, hatta hayvanlardan daha zayıf ve daha fazla bakıma muhtaç bir durumda bulunduğu bir gerçektir.

Ebelik sanatının insan türünün devamı için zorunlu oluşu fikrinden hareketle İbn Haldun, Fârâbî'nin ve Endülüslü filozofların evrimin imkânsız olduğu düşüncesini zımnen içinde içinde barındıran açıklamalarını tartışma konusu yapmaktadır. Söz konusu filozoflara göre, ebelik bir sanat olduğu ve insana özgü düşünce (*fikr*) gücü sonucunda ortaya çıktığı için, insan türünün (*nev*) bireylerinin (*eşhâs*) yok olması durumunda, bu türün, yani insanlığın tekrar ortaya çıkması (*muhâl*) imkânsızdır. Bir bebeğin, ebesiz olarak dünyaya gelip, yine bakım ve gözetim olmadan sütten kesilme çağına kadar yaşayacağı varsayılsa bile, pratikte bu bebeğin hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü sanatlar düşüncenin ürünüdür; insan türü yok olduktan sonra, varlığa gelen yeni bir insanın bebeklikten yetişkin bir insan olmasına kadar geçen zamanda onun varlığını sürdürmesini sağlayacak sanatlar bulunmayacağı için, böylesi bir ortamda hiçbir bebek hayatını devam ettiremeyecektir.[448] Bu noktada hem Fârâbî, hem Endülüslü filozoflar ve hem de onların görüşlerini aktaran İbn Haldun, insan

---

[445] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 198b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 450; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 575; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 738.
[446] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 198a-198b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 449-450; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 574-575; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 737-738.
[447] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 198b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 450; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 575; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 738.
[448] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 199a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 450; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 576; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 739.

türünün evrim anlamına gelen bir süreçle yeniden ortaya çıkabilmesi ihtimalini sözü edilmeye değer bir yaklaşım olarak görmemektedirler.

Ancak İbn Sînâ'nın, evrim düşüncesini savunmamakla birlikte, yukarıdaki görüşe muhalefet ettiği görülmektedir. İbn Haldun'a göre, İbn Sînâ, yukarıda aktarılan açıklamalara zorlama delillerle cevap verme yoluna gitmiş bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, insan türü yok olsa bile, yıldızların gökyüzündeki çok uzun aralıklarla nadiren gerçekleşen garip konumlarının bir sonucu olarak bu tür yeniden ortaya çıkabilecektir. Böyle bir durumda, karışımı ya da yapısı (*mizâc*) uygun nitelik taşıyan bir çamur türü, uygun bir sıcaklıkta (*harâret*) mayalanacak ve bundan insan oluşacaktır. Sonra bir hayvan onun bakımına yönlendirilecek, bu hayvana, onu bakıp büyütmek için gerekli özellikler ve şefkat ilham edilecektir. İbn Haldun'a göre, İbn Sînâ'nın akıl yürütüş biçimi doğru değildir (*ğayrü sahîh*), çünkü onun yeni bir bebeğin oluşumu için gerekli gördüğü şartların oluşması, gerektirici bir nedenin (*el-'illletü'l-mûcibe*) varlığına bağlıdır ve onun yaklaşımı çerçevesinde bu "gerektirici neden" mevcut bulunmamaktadır. Düşünüre göre, bu görüşlerin yanlışlığına (*butlân*), bizzat kendileri şahitlik etmektedir.[449] Türlerin yeniden ortaya çıkması son tahlilde mümkün kabul edilebilir, fakat bunun için getirilecek delil ancak Allah'ın "*el-fâilü'l-muhtâr*" (dilediğini yapan) vasfını taşıması olabilir. Çünkü bu durumda, fiiller ile Allah'ın kadîm kudreti arasında zorlama (*tekellüf*) niteliğinde, yani insan aklı tarafından varsayım şeklinde üretilen "*vasıta*"lar bulunması gerekmemektedir.[450]

İbn Haldun'un insan türünün yeniden ortaya çıkması konusunda evrime hiç temas etmemesi, öte yandan insan türünün devamı bakımından ebelik sanatını ve dolayısıyla mevcut insan türünün yine bizzat kendisini gerekli kabul etmesi, sosyolojik bakış açısının bir ürünüdür. Onun, insan türünün kendisinin devamını sağlayacak asgarî düzeyde zarurî bilgi ve becerilere sahip şekilde yaratıldığını kabul ettiği görülmektedir. Düşünürün konuya yaklaşımı son tahlilde sosyolojik bir nitelik taşımakta ve onun bu toplumsallık vurgusu taşıyan bakış açısı, evrimcilik anlamına gelecek bir değerlendirmeyi daha baştan devre dışı bırakmaktadır.

---

[449] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 199a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 450-451; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 576; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 739.

[450] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 199a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 451; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 576; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 739.

Medeniyetler Arası Kültürel Etkileşim

İbn Haldun, *Mukaddime*'de "umranın ve medenîleşmenin halleri"ni (*ahvâlü'l-umrani ve't-temeddün*) açıkladığını[451] belirtmektedir. Onun düşünce sisteminde "İslâm medeniyeti", "Hıristiyan medeniyeti", "Doğu medeniyeti" ve "Batı medeniyeti" gibi kavramlar yer almamaktadır. Zira İbn Haldun, medeniyeti insan aklının ortak evrensel ürünü olarak tasavvur etmiştir.[452] Bu nedenle, İbn Haldun'da etnosentrizmin (etnik merkezciliğin) bulunmadığını, parçalayıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici yaklaşımlardan uzak durduğunu kabul etmek gerekir.[453] "Düşünürün dayanışma kuramı hakkında vurgulanması gereken bir başka nokta, pek çok filozofun aksine, İbni Haldun'un kendi etnik veya dinsel grubunu yücelten, üstün gören bir yaklaşım sergilememiş oluşudur. *Mukaddime*'de Arapların veya Müslümanların (veya başka toplumların) övgüsü görülmez. İbni Haldun, diğer toplumlara ve kültürlere olduğu kadar, üyesi olduğu topluma da eleştirel bakabilmiştir. Hatta Araplar hakkındaki sözlerinin, şaşırtıcı derecede eleştirel ve incitici olduğu bile söylenebilir."[454]

Buna karşılık, İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerini tam anlamadığı görülen Uygun'a göre, düşünür, dünyanın değişik bölgelerinde ve farklı zamanlarda kurulan uygarlıkları bir bütün olarak dikkate almamış ve onları birbirini izleyen, etkileyen ve ilerleten kültür çevreleri olarak görmemiştir. Onun yaklaşımında, birbirinin yerine geçen ve birbirini yineleyen kent ve hanedanlıklar söz konusudur. Oysa bugün, ulaştığımız genel uygarlık düzeyi, çizgisel (ilerlemeci) tarih anlayışı doğrultusunda, Mezopotamya'da kurulan ilk kentlerden itibaren farklı kültür çevrelerince oluşturulan bilgi ve deneyime bağlanarak açıklanmakta, her kültürün, genel uygarlığımızı bir parça zenginleştirdiği ve genel ilerlemeye katkı sağladığı kabul edilmektedir. İbn Haldun'un ise, tüm insanlık için geçerli tarihsel bir ilerleme süreci düşüncesine yatkın olmadığı görülmektedir. Yine Uygun'a göre, İbn Haldun, dünyanın değişik bölgelerinde, değişik zamanlarda kurulmuş olan uygarlıkları (kültür çevrelerini) bir bütün olarak dikkate almış değildir. Bu çerçevede Mısır, Çin, Yunan ve İslâm uygarlıklarını, birbirini izleyen, etkileyen ve ilerleten kültür çevreleri olarak görmez. Tüm insanlık için geçerli

---

[451] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 3a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 38; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 29..
[452] Yıldırım, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", s. xix.
[453] Bkz. Akbar Ahmed, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal,* Vol. 56, No. 1 (Winter 2002), s. 45.
[454] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 60.

bir tarihsel süreç düşüncesine ve tedricî bir ilerleme yaşanmış olduğu görüşüne yatkın olmayan İbn Haldun'a göre, bir insanlık tarihinden değil, toplumların tarihinden söz edilebilir. Onun yaklaşımı çerçevesinde her toplum, kırsal yaşamdan kentsel yaşama doğru evrilen tarihsel bir süreç izler. Düşünür, değişimi evrensel bir ilke olarak görmesine rağmen, ilerleme anlamına gelecek bir değişim ve dönüşüm düşüncesine sahip değildir.[455] İbn Haldun'un kuramına yönelik bu tür eleştiriler Uygun'la başlamış değildir, H. Z. Ülken'e göre de, "İbn Haldun tamamıyla terakki (ilerleme) aleyhtarıdır. Herşey hareket ettiği noktada nihayet bulur ve yeniden başlar".[456]

Ancak, bu eleştiriler, düşünürün yaklaşımının iyi bilinmediğini veya yanlış anlaşıldığını ve Batılı bakış açısının İbn Haldun'a izafe edildiğini göstermektedir. Uygarlığı Eski Yunan'la başlatan Batılılar'a göre onların ardından fetret dönemi gelmiş, daha sonra Araplar Yunan'ın birikimini almışlar ve Batı'ya aktararak sadece köprü vazifesi görmüşlerdir.[457] İbn Haldun'un görüşlerini oldukça dikkatli bir biçimde ve derinlemesine incelediği görülen Lacoste ise, "İbni Haldun uygarlığın, özü gereği birbirine özdeş çevrimlerle sınırlı olmadığını, gelişiminin kesiksiz olabileceğini ve gitgide daha yüksek düzeylere ulaşabileceğini sezdi mi?" sorusunu yöneltir ve bütünüyle isabetli olan şu cevabı verir: "Öyle görünüyor."[458] Aynı şekilde Lawrence James Haddad da, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, gelişmeyi sağlayan dinamik grup veya kavmin çöküşünün, iktisadî gelişmenin veya toplumsal uygarlığın da bütünüyle sona ermesi demek olmadığı hususunun gözönünde tutulması gerektiğine dikkat çekmektedir.[459] el-Husrî de, İbn Haldun'un bir devlet çöktükten sonra da umranın devam edeceğine dikkat çekmiş bulunduğunu ayrıntılı biçimde aktarır.[460] Gerçekten de düşünür, batıda Fas ile Bicâye ve doğuda Acem Irak'ında halkın, refah ve bolluğa alışmış bulundukları için, bu yerlerdeki şehirleri kuran devletler yıkıldığı halde, yine de medenî bir yaşayışı arama ve sürdürme çabası içinde olduklarını ifade etmektedir.[461]

---

[455] *A.g.e.*, s. 86-87.
[456] Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 9 (2000), s. 592.
[457] Fehmi Şinnavi, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, çev. Sadık Ömeroğlu, İstanbul: İnsan Y., 1995, s. 168.
[458] Lacoste, s. 152.
[459] Falay, s. 47-48.
[460] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 395-396, 410-411.
[461] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 167a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 379; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 464; Mukaddime/Ugan, II, s. 225; Mukaddime/Rosenthal, II, s. 236.

Gerçekten de, İbn Haldun'a göre, mesele sadece iktidar değişikliği değildir; yeni egemen grup "şehir uygarlığı"nın kurumlarını, alışkanlıklarını benimsemekte ve şehirleşmekte, böylece bu uyarlığın devamını sağlamaktadır.[462] Yine düşünüre göre, hadâret/uygarlık sayesinde kök salan sanatların silinmesi zordur.[463] Ayrıca, düşünürün farklı uygarlıkları birbiriyle ilgisiz, birbirinden kopuk ve aralarında etkileşim ya da etkilenme bulunmayan kültür çevreleri olarak gördüğü iddiası da doğru değildir. İbn Haldun'un ifadesiyle, medenîlik (kentsel yaşam tarzı, *hadârat*) düzenli bir seyir izleyerek daima bir önceki devletten (*ed-devletü's-sâlife*) onun yerini alan devlete (*ed-devletü'l-hâlife*) intikal etmektedir.[464] Nitekim İbn Haldun, Süryanîler ile onların çağdaşı olan Kıptîler'in, daha sonra da Kildanîler'in sihir, tılsım ve astrolojiye önem verdiklerini, Yunan ve Farslar'ın bu tür bilgileri onlardan aldıklarını belirtir. Sonra dinler, bu tür uğraşıları haram kılınca, onların izleri silinmiş, fakat nesilden nesle nakledilen bazı kalıntılar varlığını yine de sürdürmüştür. Ayrıca düşünür, aklî ilimlerin (*el-ulûmu'l-akliyye*) Yunanlılar'a Farslar'dan geçtiğinin söylendiğini belirtmektedir. Yine, Eski Yunan'a ait bazı ilimlerin Abbasî İmparatorluğu döneminde tercüme yoluyla yeniden canlandırıldığını belirtmekte, buna sebep olarak, müslümanların, İslâm toplumunda yaşayan papazlardan bu ilimler hakkında bazı şeyler duymuş olmalarını göstermektedir.[465] İbn Haldun'un 'taklit' olgusuna verdiği önem de, kültür çevreleri ve uygarlıklar arasında bir etkileşim bulunduğu düşüncesini reddetmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim, İslâm medeniyetindeki çalgı aletleri gibi birçok eğlence araçlarının Bizans ve İran etkisiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Müslümanlar diğer milletlerden elde ettikleri ganimetlerle zenginleşip müreffeh bir hayata kavuşunca lükse dalmışlar ve boş zamanlarını eğlenceli uğraşlarla geçirmeye yönelmişlerdir. Fars ve Rum şarkıcılar kendi diyarlarından ayrılarak Hicaz'a gitmişler, Araplar'ın hizmetine girerek ûd, tanbur ve ney gibi çalgı aletleri çalıp şarkılar söylemişlerdir.[466]

Bütün bunlar, İbn Haldun'un kültür ve uygarlığın sürekliliği düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde medeniyetler ve kültürler arası ilişkiler salt mücadele ve birinin diğerini ortadan

[462] Arslan, *İbn-i Haldun,* s. 141.
[463] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 379.
[464] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 88a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 205; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 246.
[465] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 241b-242a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 533-534; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 687-688; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 872-873.
[466] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 206a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 465; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 594.

kaldırması şeklinde ortaya çıkmamakta, aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik bir etkileşim şeklinde kendisini göstermektedir. İbn Haldun ayrıca şehir umranı ile devletler arasında ayrım yaparak, böylesi yerleşim merkezlerindeki devletlerin değişmesine karşılık umranın sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, umranı (nüfusu ve kalkınmışlığı) gerileyip azalmış bile olsa, medenîlikte büyük bir mesafe almış eski şehirlerde, kalabalık bile olsalar, umranı yeni olan şehirlerde olmayan bazı sanatların izlerinin devam ettiği görülür. Bunun tek sebebi, umranı eski (*kadîm*) olan şehirlerdeki toplumsal alışkanlıklar ve sanatlar gibi durumların, nesiller boyunca sürekli olarak tekrar edilmek suretiyle iyice yerleşip sağlamlaşmış olması, umranı yeni olan şehirlerde ise bunun gerçekleşmemiş olmasıdır. Düşünür, örnek olarak Endülüs'ü göstermektedir. Endülüs şehirlerinde, toplumsal alışkanlıkların gerektirdiği bütün sanatların, sağlam ve kökleşmiş bir şekilde mevcut olduğu görülmektedir. Bina yapımı (ustalık), aşçılık, müzik aletleri yapımı, saraylara özgü mefruşat ve mobilya, madenler ve topraktan yapılmış kap-kacaklar ve diğer ev eşyaları, düğün törenleri, ziyafetler, eğlenceler, dans ve bunlar gibi sanatlar ve lüks alışkanlıkların gerektirdiği meslekler orada mevcuttur. Bütün bunları en sağlam ve maharetli şekilde icra ettikleri, bu hususta, diğer bütün beldeler arasında seçkin konumda bulundukları gözlemlenmektedir.[467]

Düşünüre göre, umran ya da uygarlıkta görülen süreklilik, aynı topraklarda farklı devletlerin kurulmasına rağmen gerçekleşmektedir. Mesela Gotlar'ın ve Emevîler'in (*Benî Ümeyye*) birbiri ardına hüküm sürdüğü Endülüs'te uygarlık kökleşip sağlamlaşmıştır.[468] İspanya'da sırasıyla Gotlar'ın, Endülüs Emevî Devleti'nin ve Tavâif hükümdarlarının birbiri ardına hüküm sürmesine, yani devlet farklılığına rağmen, Endülüs halkı arasında umran, iyice yerleşmiş halde varlığını sürdürmüştür. Irak, Suriye, Ürdün ve Mısır'da da durum aynıdır. Çünkü bu bölgelerdeki devletler de zamanla değiştiği halde, sanatlar kökleşip yerleşmiş, bütün çeşitleriyle mükemmelleşip en güzel ve itinalı şekilde icra edilir hale gelmiştir. Düşünüre göre, Tunus'un durumu da böyledir. Çünkü önce Sinhâce (*Sinhâciyye*), sonra da Muvahhidîn devletleri sayesinde sanatlar gelişip yerleşmiştir. Ayrıca Mısır'la arasındaki mesafenin yakınlığı sayesinde oradan nakledilen sanatlar ile, bu sahadaki ilerleme katlanarak gerçekleşmiştir. Yine

[467] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 193a-193b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 438; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 557; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 724-725.
[468] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 179b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 406; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 504.

hicrî VII. yüzyılda Endülüs'ten gelen göçmenlerden dolayı Tunus nüfusunun çoğunluğu Doğu Endülüslüler'den oluştuğu için, Endülüs'e özgü sanatlar da Tunus'ta kökleşip yerleşmiştir. Bu gibi sanatlar bir yerde iyice kökleşip yerleştikten sonra, çok az değişikliğe uğramakta, sadece bizzat o yerin bütünüyle harap olup yok olmasıyla ortadan kalkmaktadır. Hatta, düşünürün çağında harap olmuş bir durumda bulunsalar da, Kayrevân, Merâkeş (*Merrâküşe*) ve Kal'atü İbn-i Hammad'da söz konusu sanatların izlerinin devam ettiği görülmektedir. Ancak, bunların farkına sadece bu işleri bilen basiretli kimseler varır ve tıpkı silinmiş bir yazının izi gibi olan bu eserlerden, bir zamanlar oraların umran bakımından hangi seviyede olduklarını anlar.[469]

İbn Haldun'a göre, medeniyet ve kültür, bir toplumdan diğer topluma, bir ülke halkından diğerine geçebilmektedir. Suriye ve Filistin'deki hakimiyetleri yüzyıllarca sürmüş bulunan Yahudiler'in durumu buna örnektir. Hakimiyetlerinin çok uzun süre devam etmesinden dolayı uygar ve medenî yaşam onlar arasında kökleşmiş, bütün sanatlarda maharet kazanıp ustalaşmışlardır. Hatta düşünürün çağına kadar bu hususlar genelde onlardan öğrenilir olmuştur. Bu yüzden, Suriye'de onların ardından egemen olan Roma ve Bizans, uygarlık ve medenî yaşamın en ileri noktasına ulaşmışlardır. Aynı şekilde Kıptîler'in Mısır'daki binlerce yıllık hakimiyetleri döneminde uygarlık ve uygarlığın bütün gerekleri kökleşip yerleşmiş, onları Yunan, Roma ve sonra da İslâm devleti takip etmiştir. Bununla birlikte uygarlık ve medenî yaşamın (*umran*ın) gerekleri kesintisiz biçimde (*muttesıleten*) devam etmiştir. Irak'ta da uygarlığın aynı şekilde köklü ve sağlam olduğu görülmektedir. Çünkü Keldâniler'den itibaren Nabatlar, Farslar ve onlardan sonra da Araplar kesintisiz olarak binlerce yıl hüküm sürmüşler, medeniyeti devam ettirmişlerdir.[470]

Bununla birlikte İbn Haldun, müslüman toplumlardaki bina ve yapıların, onların kapasiteleri gözönüne alındığında, daha önceki devletlere kıyasla az olduğunu belirtir. Bunu, müslüman toplumların başlangıçta yerleşik hayattan uzak olmaları ve göçebeliği sürdürmeleri nedeniyle çeşitli mesleklere ve sanayie uzak kalmış bulunmalarına bağlar. Medenî ve yerleşik bir hayata geçtiklerinde ise, önce İslâm'ın bina yapımında aşırılık ve *israf*ı yasaklamış olmasının etkisiyle bundan uzak

[469] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 193a-194a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 438-439; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 557-558; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 724-725.
[470] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 179b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 405; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 504.

durmuşlardır. Dinî ilkelerin ihmal edildiği ve lüks ve şatafatın hâkim olduğu sonraki dönemler ise, devletin çöküş aşamasına denk geldiği için, büyük binalar (*mebânî*) yapımına yeterince imkân vermemiştir. Buna karşılık, Roma, Bizans, İran ve Eski Mısır gibi uygarlıklarda değişik meslekler ve sanayi kökleşip sağlamlaşmıştır. Bu yüzden onlara ait büyük bina ve eserler hem daha fazla sayıda hem de daha kalıcı olmuştur.[471] Ayrıca Araplar, şehir kuracakları yerlerin seçiminde gerekli ve yeterli özeni göstermemiş, doğal çevre ve şartlara önem vermemiş, sadece develerinin otlaklarını (*merâ* ve *mezrâ*) ve göç yolları ile çöllere yakınlığı göz önünde bulundurmuşlardır. Bu yüzden şehirlerini imar edebilmeleri de mümkün olmamış, (Kûfe gibi) birçok şehir kısa zamanda yok olmuştur.[472]

İbn Haldun'daki insanlığın ortak mirası anlamına gelen ve dolayısıyla "öteki"ni dışlama amacı gütmeyen medeniyet kavramına karşılık, modern Batılı Uluslararası İlişkiler düşüncesindeki ana akım ya da mecranın "ötekileştirici" ve Batı-merkezci bir anlayışı yansıttığı görülmektedir. Keyman'a göre, Uluslararası İlişkiler kuramının Batı kökenli rasyonalist evrenselci bakış açısından türetilmesi yüzünden, "öteki"nin kendisini Batı evrenselciliğinden bağımsız olarak, yani kendi kültürel özelliği/özerkliği içersinde ve kendi tarihini sahiplenerek sunabileceği "etik alan" daralmaktadır. Bir yandan kültürler arası farklılıkların ve benzerliklerin keşfedilmesi için öteki kültürler egemen bilimsel söylemin içine yerleştirmekte ve böylece Batı evrenselliğinin yeniden üretilmekte, diğer yandan da, tarihsel gelişmenin rotası ilerleme olarak tanımlanarak bu ilerlemenin temel taşıyıcı gücü rolü modern Batılı kimliğe verilmektedir.[473] Öte yandan, kültürler arası karşılaşmaların yolaçtığı birçok toplumsal değişim örnekleri bulunduğunu gören antropologların, bu süreci tartışmak için "kültürleme" (*acculturation*) kavramını üretmiş bulundukları görülmektedir.[474] Ayrıca Braudel'in, *Akdeniz*'inin birkaç sayfasını bu soruna ayırdığı, "Yaşayan bir uygarlık yalnızca vermeyi değil, benimsemeyi ve ödünç almayı da becerebilmelidir" gibi genellemeler yaptığı görülmektedir. Braudel gibi yazarlar, yüksek ölçüde bütünleşmiş

---

[471] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 173b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 394; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 486-487; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 649-650.
[472] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 174a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 395; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 488-489.
[473] E. Fuat Keyman, "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde (71-106), der. F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu, İstanbul: İletişim Y, 1996, s. 72.
[474] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 134.

kültürlerin içe kapanma eğiliminde olduklarını, diğerlerininse daha az bütünleşmiş, dolayısıyla da daha açık bulunduklarını ileri sürmektedirler.[475]

[475] *A.g.e*., s. 157. Braudel'in sözü edilen eseri için bkz. Fernand Braudel, *Akdeniz: Tarih, Mekân, İnsanlar ve Miras*, çev. Aykut Derman ve Necati Erkurt, İstanbul: Metis Y., 2007.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ULUSLARARASI SİYASETİN TOPLUMSAL DİNAMİĞİ: ASABİYET

İbn Haldun asabiyet kavramını, siyasal gerçekliği anlamak için anahtar kavram olarak kullanır.[476] Düşünürün siyasal etkenleri ve bunların temelindeki etmenleri incelemek suretiyle devletlerin yazgısını kavramaya çalıştığını vurgulayan Lacoste, düşünürün tüm dikkatini, devletlerin oluşumundaki öneminden dolayı asabiyet kavramına[477] yönelttiğini belirtmektedir.[478] "Asabiyet, devlet-altı, devletler-arası ve medeniyet gibi devlet-üstü yapılar düzeyinde kullanılabilecek bir siyasî kavramdır."[479] L. E. Goodman de, asabiyetin siyasal alandaki en küçük ortak payda, siyasî değişmenin bütün biçimlerinin daha aşağısına indirgenemez en küçük birimi olduğunu ifade etmektedir.[480] Ona göre, İbn Haldun'un düşüncesi çerçevesinde asabiyetin metamorfozu, siyasetin de metamorfozudur; asabiyetin imkân ve sınırları, siyasî değişimin de imkân ve sınırlarını belirler. Asabiyetin kanunları, bir bakıma tarihin de kanunlarıdır.[481] "Siyasal anlamda 'harekete geçme'nin asgari koşulu olan birlik, iç-bütünleşme ve dinamizm asabiyet ile kendini gösterir."[482] Rabī' ise, İbn Haldun'a göre asabiyetin, bir kabile veya bir topluluğun fertleri arasında ortaya çıkan birlik ruhu, bir başka ifadeyle dayanışma, gruba sadakat ve grup duygusu ya da şuuru olduğunu belirtmektedir.[483] Asabiyet, benzer şekilde, topluluğa bağlılık, onları savunmaya rağbet,

---

[476] Barbara Freyer Stowasser, *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*, Washington, DC: Georgetown University - Center for Contemporary Arab Studies, 1983, s. 9.
[477] Asabiyet kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Say, s. 312-328, 501-548.
[478] Lacoste, s. 193.
[479] Kayapınar, s. 160. İbn Haldun'un asabiyet kavramı, siyasal realizmden farklı olarak, devleti kendi içinde uyumlu ve değişmez bir aktör olarak görme gibi bir hatadan uzaktır. Skidmore'un ifade ettiği gibi, gerçekte uluslararası sistem yekpare devletlerin rekabet ettiği bir alandan ibaret değildir, aksine aralarında uyum ve çatışmanın değişik derecelerinin yaşandığı dahilî sosyal düzenlerin alanıdır (David Skidmore, "Introduction: Bringing Social Order Back In", *Contested Social Orders and International Politics* içinde (3-34), ed. David Skidmore, Nashville: Vanderbilt University Press, 1997, s. 3). Asabiyet kavramının kullanımı, iç siyasete ilişkin çözümlemeler kadar dış siyasetin analizinde de toplumsal yapı ve kurumların dikkate alınması anlamına gelmektedir.
[480] Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of American Oriental Soceity*, Vol. 92, No. 2 (1972), s. 258.
[481] *A.g.e.*, s. 257.
[482] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 248.
[483] Muhammad Mahmoud Rabī', *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, Leiden: E. J. Brill, 1967, s. 48.

topluluk içi birlik, topluluğun faydası veya "siyasal otorite için topluluk iradesi" gibi anlamlara da gelmektedir.[484]

İbn Haldun'un konu edindiği dayanışma olgusu (asabiyet) ile modern bilimin üzerinde durduğu *yardımseverlik* ve *empati* fenomenlerini karşılaştıran Alfred Gierer, insandaki fedakârlık davranışının altında yatan nedenleri anlamak bakımından genelde çağdaş bilimin, özelde ise pskiloloji de dahil olmak üzere sosyal bilimler ve evrimci biyolojinin zayıf ve yetersiz kaldığını belirtmektedir. Bazılarının bunu Epikür'ün zevk felsefesi (insanın yardım etmekten zevk alması) ile veya Schopenhauer'ın insandaki "doğuştan gelen merhamet" görüşüyle açıklamaya kalkışabileceğini belirten Gierer, İbn Haldun'un, asabiyet kavramı ile "biyolojik ve sosyo-kültürel unsurların entegrasyonunu" gerçekleştirmeyi başardığını savunmaktadır. Çünkü, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde, insan fedakârlığı biyolojik bir temele sahipse de, bunun ortaya çıkışı belirli sosyo-kültürel etmenlere bağlıdır. İbn Haldun'unki gibi Ortaçağ metinlerinin standart tarihsel görecelik sorununu akla getirmesi yüzünden ihiyatla karşılandığını belirten Gierer'e göre, düşünürün asabiyet teorisi, merkezî konusunu insan fedakârlığının alanı, kaynakları ve sınırlarına dair genel yaklaşımların oluşturması nedeniyle farklılık göstermektedir. Ona göre, her ne kadar İbn Haldun günümüz evrim teorisi veya deneysel sosyoloji ve psikoloji ile ilişkili değilse de, onun düşünce tarzı, bizim insan davranışının biyolojik ve sosyal görünümleri olarak adlandırdığımız öğeleri birbirine entegre ederek, terimin modern anlamında bir sistemler yaklaşımı üretmiştir. Onun insan fedakârlığını anlamaya yönelik en özgün ve ilham verici katkısı bu entegrasyonda ortaya çıkmaktadır.[485]

Düşünürün yaklaşımı, modern zamanlarda Marksist beklentilerin aksine ulusal dayanışmanın neden sınıf bilincine baskın çıktığını açıklamaktadır. Ayrıca, küçük fakat dayanışmacı gruplar olan Bolşevik, Maocu ve Humeynici devrim hareketlerinin daha az dayanışma içindeki rakiplerine niçin üstün geldiğini de ortaya koymaktadır.[486] İbn Haldun'un asabiyet yaklaşımı, aynı açıklıkta olmasa da birçok tarihçi ve siyaset bilimci tarafından savunulmuştur. Nitekim Burke, 1920'lerde Lewis Namier'in, Whig ve Tory

---

[484] Selahaddin Besyuni Reslan, *es-Siyase ve'l-İktisad inde'l-İbn Haldûn*, Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1990, s. 48-49.

[485] Alfred Gierer, "Ibn Khaldun on Solidarity ('Asabiyah') - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", *Philosophia Naturalis*, S. 38 (2001), s. 94-101.

[486] Majid Tehranian ve Andrew Arno, *Political Economy of Culture and Communication: A Theoretical Preface*, 2000, http://www2.hawaii.edu/~majid/draft_papers/political_economy.html (13 Temmuz 2009).

partilerinin 18. yüzyıl İngiliz siyasetinde önemli olmadıkları iddiasıyla herkesi şaşırttığını belirtmektedir. Namier'e göre, önemli olan "hizip"lerdi; yani bir patronun bir ideoloji ya da program çevresinde birleşmiş olmayan, "sadece bir öndere ortak bağlılıkla bir araya gelmiş bulunan, yandaşlar grubu". Burke, Namier'den yirmi yıl kadar sonra, J. E. Neale'in de Elizabeth dönemi siyaset sahnesini, her birinin çevresini bir "yandaşlar şebekesi"nin almış olduğu büyük adamların (Norfolk düküne karşı Leicester kontunun, Cecil'lere karşı Essex kontunun) rekabeti olarak betimlemiş olmasına dikkat çekmektedir.[487] Bu, ideoloji ya da siyasal programın değil, dayanışmanın bizzat kendisinin öne çıkması anlamına gelmektedir.

Uygun'a göre, İbn Haldun'un asabiyeti toplumsal yaşamın ana dinamiği olarak ortaya koyması, ona sosyal-siyasal olayların açıklanmasında büyük önem vermesi, yaşadığı çağ ve bölge göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Düşünürün XIV. yüzyıldaki Kuzey Afrika toplumlarının sosyal, ekonomik ve siyasal yapılarını açıklarken asabiyeti ana etken olarak görmesi, o dönem için gerçekçi bir yaklaşım olmakla birlikte, günümüz olaylarının açıklanmasında soy dayanışmasına pek fazla rol vermemek gerekmektedir. Çünkü Fransız Devrimi'ni, Türk Devrimi'ni, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nı, sendikal mücadeleyi, çevre hareketini, kadın hakları mücadelesini ve günümüze veya yakın geçmişe ait daha birçok kamusal olayı soy dayanışması ile açıklamak mümkün değildir. Toplumsal yaşamın gelişmesi ve karmaşıklaşması ile birlikte, soy dayanışması zayıflamış, yerini yeni dayanışma biçimleri almıştır.[488] Soğuk Savaş sonrası dönemde özellikle Balkanlar, Kafkasya, Orta Asya ve Afrika'da yaşanan etnik çatışmalar, Uygun'un bu değerlendirmelerini büyük ölçüde geçersiz hale getirmiştir. Fransız Devrimi ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı gibi örnekler ise, soy dayanışması ile değil, İbn Haldun'un "sebep asabiyeti" kavramı ile açıklanması gereken olaylardır. Asabiyetin varlığı önemlidir, çünkü insan topluluklarında devlet şeklinde örgütlenmeyi mümkün kılan temel etken asabiyettir. Devlet otoritesi (*mülk*), onu isteyenlerin kendisine yöneldikleri, *müdafaa* edilmesi gereken şerefli bir *mansıb*dır ve bu savunma da ancak asabiyet ile mümkün olur.[489] Bir

[487] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 71.
[488] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 58-59.
[489] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265. Gerçekte İbn Haldun tek başına sebep asabiyeti şeklinde bir kavram kullanmamakta, asabiyetin neseb dışında başka sebeplere bağlı olarak da ortaya çıkabileceğini söylemektedir. "Sebep asabiyeti" terimini Pîrîzâde

başka deyişle, devletin kurulmasını ve yaşamasını sağlayan güç kaynağı asabiyettir. Devlet asabiyete dayanır fakat "her asabiyet devlet ve hükümdarlık (*mülk*) değildir".[490] Ayrıca asabiyeti salt soy dayanışmasına indirgemek bu kavramı yanlış yorumlamak olacaktır.

Bu noktada asabiyet kavramının, "güç" ile "meşruiyet" arasında var olduğu düşünülen karşıtlık ya da çelişki sorununa belirli bir çözüm getirdiği görülmektedir. Bu aynı zamanda, siyaset felsefesi ile siyaset sosyolojisinin kesiştiği nokta olmaktadır. "Felsefe, politik rejimleri her birinin öz meziyetlerine değer biçme düşüncesiyle inceler. Ya en iyi rejimi ya da her rejimde veya rejimlerin hepsinde meşruluk ilkesini tayin etme eğilimindedir; her halde değerle ilgili bir amaç güder. Oysa, sosyoloji, esas itibariyle, değer yargısına varma iddiasında olmaksızın bir olgu incelemesidir."[491] "Sosyolog bana ne ahlâka aykırı felsefeye, ne de dogmatizme mahkum görünür. O, politik rejimler üzerine bir yargıda bulunmak üzere düşündüğü politik veya ahlakî fikirler, realiteyle ilgilidir diye kaçınılmaz bir sonuç olarak ahlak dışına çıkmaz." "İktidar olma için kavga fikrine saplanmış olan ahlaka aykırı düşüncenin büyük yanlışı, realitenin başka bir yanını, yani *meşru* iktidarın, tasvip edilen otoritenin, *en iyi* rejimin araştırılması yanını kabul etmemesine dayanır. İnsanoğlu politikayı hiçbir zaman sırf iktidar olma için kavga şeklinde düşünmemiştir. Bu işte 'iktidar olma için kavga' yanını görmeyen bir kimse safın biri, iktidar olma için kavgadan başka bir şey görmeyen de sahte realistlerden biridir. İktidarın meşruluğuna ilişkin sorun, bu insanî realiteden bir parçadır.[492] Aron'a göre, "Aristoteles'in *Politika*'sa, yüzyıllar boyunca hem politika

---

Mukaddime çevirisinde kullanmış, böylece bu kavramın bizzat İbn Haldun tarafından kullanıldığı düşüncesi oluşmuştur. Ancak bu kavram, bir fıkıh terimi olarak literatürde zaten mevcuttur. *Asabe* fıkıhta (İslâm hukuku) bir ferâiz/miras ıstılahı olarak biri *nesebî*, diğeri *sebebî* olmak üzere iki ikiye ayrılmaktadır. "Sebebî asabe" ya da "asabe-i sebebiyye" terimi, azâd edilen bir köle ile onu azâd eden kimse arasında kurulan bağ için kullanılmaktadır (Bkz. Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 11. b., İstanbul: Ensar N., 2006, s. 403; Mehmed Zihni Efendi, *Büyük İslâm İlmihali – Nimet-i İslâm*, İstanbul: İslâm Mecmuası Y., 1986, s. 780, n. 127-129). Yıldırım'a göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ele almış bulunmakla birlikte tam olarak kavramlaştırmadığı bazı konularda Pîrîzâde'nin kavram geliştirdiği görülmektedir. Bu çerçevede Pîrîzâde, İbn Haldûn'un net bir şekilde adlandırmayıp sadece "asabiyet manasında bir şey" olarak tanımladığı olguya sebep asabiyeti (*asabe-i sebebiyye*) adını vermiştir (Bkz. *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 275; Yıldırım, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", s. xxxiii, xxxiv). İbn Haldûn, söz konusu olguyu fıkıh terimi olan sebep asabiyetinden daha geniş bir çerçevede düşünmektedir.

[490] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417.

[491] Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. Vahdi Hatay, İstanbul: Devlet Kitapları, 1976, s. 19.

[492] *A.g.e.*, s. 35.

felsefesi, hem de politika sosyolojisi olmuştur."[493] Bu özellik, siyaset sosyolojisi yanı ağır basmakla birlikte, *Mukaddime* için daha fazla sözkonusudur.

Asabiyetin İşlevi

İbn Haldun'a göre, insanlar yaratılıştan, tabiî bir şekilde, yakınlarına ve akrabalarına karşı şefkatli olma ve yardım etme duygularına sahiptir.[494] Kavimlerin şevket ve kudret kazanmaları ancak "neseb" bağı ile birbirine bağlanmaları veyahut buna benzer ortak bir bağ sayesinde, yani asabiyetle olur.[495] İbn Haldun'a göre siyasal gücün üzerine bina edildiği temel, asalet, şan ve ululuktur (*mecd*). Çünkü, siyasal otoritenin ve gücün temeli olan asabiyet bununla gerçekleşmektedir.[496] Bir asabiyet, daha açık bir ifadeyle asabiyet sahibi bir toplum ya da topluluk, kendi kavmi içinde üstünlük kurunca, "tabiatı gereği", bir başka asabiyetin sahipleri üzerine de galip gelmek (*tegallüb*) isteyecektir. Buradan anlaşılabileceği gibi, İbn Haldun, gruplar ve toplumlar arası rekabet ve güç mücadelesini, insanın doğasının bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre, bu şekilde büyüyüp güçlenerek devlet olabilme kapasitesine erişen bir asabiyet, kendisini savunacak asabiyeti kalmamış ve çöküş dönemine ulaşmış bir siyasal iktidarla karşılaşırsa, onu tasfiye ederek sözkonusu devlete sahip olur. Fakat iktidarı ele geçirme gücüne eriştiklerinde, çöküş dönemine girmemiş olmakla birlikte, güçlü asabiyet sahiplerinin yardımına ve desteğine ihtiyaç duyan bir iktidarla karşılaşırlarsa, o takdirde çıkarlarına uygun olarak söz konusu iktidara yardım edip destek olurlar. Bunun karşılığında ise devlette nüfuz sahibi hâle gelirler. İbn Haldun, bütün bu değerlendirmelerinden hareketle, asabiyetin nihaî amaç ya da işlevinin (*gâyetü'l-asabiyye*) siyasal iktidar haline gelmek (*mülk*) olduğunu savunur.[497]

Düşünürün bu açıklamaları, özellikle iki kutuplu bir dünyada ortaya çıkan "blok"ların ve "uydu devlet"lerin konumunu ortaya çıkış sürecini de açıklamaktadır.

---

[493] *A.g.e.*, s. 21.
[494] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 170.
[495] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 157; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 171; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 323; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 264. "Devletler bir kez egemen olarak tanındıktan sonra kendilerini iç parçalanma ve dış saldırı tehdidi altında bulurlar. 'Ulusal' duygular geliştiği ölçüde bu tehditler de azalır." Bkz. Immanuel Wallerstein, "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", *Irk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (91-108), ed. E. Balibar ve I. Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 104.
[496] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 71b-72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355.
[497] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a-70b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168-169; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 190.

"Küçük toplulukların kolektif aksiyon yoluyla iktidar olma mücadeleleri sürecinde en dikkate değer siyasal başarı büyük bir asabiyet kurmalarıdır."[498] İbn Haldun, bir kavim içinde dağınık kabile ya da aşiretler ve buna bağlı olarak birçok (*müteaddid*) asabiyetin bulunması durumunda, bunların tek bir otorite altında birleşmelerinin ancak hepsinden güçlü bir asabiyetin bulunmasına bağlı olduğunu belirtir. Bu asabiyet diğerlerine galip gelecek ve onları kendisine tâbi kılarak kendi etrafında birleştirecektir. Böylece ortaya bir tür daha büyük ve tek asabiyet çıkacaktır. Bunun sağlanamaması durumunda, anlaşmazlık (*ihtilaf*) ve çekişmeler yaşanacaktır.[499] Düşünür, siyasal nitelikteki asabiyet ya da dayanışma halkalarının gerginlik ve çatışmalara yol açabileceğini, bunun ülke sınırları dahilindeki iç politikadan dış politikaya kadar uzanabileceğini belirtmektedir.[500] Bir toplum ya da topluluk içinde liderliğin teşekkülü, iktidara belirli ölçüde ortak olarak siyasal katılımda bulunma, asabiyetin siyasal sonuçlarındandır.[501]

İbn Haldun'un kuramı çerçevesinde asabiyet salt bir dayanışma duygusu değil, belirli bir topluluğa devlet kurma veya egemenlik oluşturma ya da iktidar olma imkânı sağlayan bir potansiyel güçtür. Buna göre, her tür siyasal otorite ve iktidarın altında yatan temel etken asabiyettir. Bunun *neseb asabiyeti* veya soy bağı dışındaki etkenlerle oluşan *sebep asabiyeti* olarak ortaya çıkmış olması, işlevi açısından bir fark meydana getirmemektedir. "Asabiyetin yöneldiği hedef egemenliktir" başlığı altında düşünür; himâye, müdafaa ve hak arama gibi topluluk halinde yapılan bütün faaliyetlerin asabiyetle sağlanacağını söylemekte ve bunun hemen ardından, insanın tabiatı gereği, her toplumda, insanların birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir kanun koyucuya ve yöneticiye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.[502] Böylece İbn Haldun, önce devlet olmayı sağlayan dinamiğe, sonra da devletin varlık nedenine işaret etmektedir. Asabiyet, bir toplumun haklarına sahip çıkması ve korumasını sağlayan bir güç kaynağı olarak önem taşırken, devlet de aynı amaca hizmet eden bir organizasyondur. Düşünüre

---

[498] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 248.

[499] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 350. Gellner'in ifadesiyle, "Kabilelerden meydana gelen bir ulus bir dönem için dahili sınırlar içinde kabile, dışarıya karşı ise bir ulusal devletin özelliklerini taşıyabilir". Bkz. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, çev. Büşra E. Behar ve Günay G. Özdoğan, İstanbul: İnsan Y., 1992, s. 225-226.

[500] Helmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn", *Oriens*, Vol. 1, No. 1 (1948, Leiden: E. J. Brill), s. 35.

[501] *A.g.e.*, s. 26-29.

[502] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 69b-70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 275; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 349-350; *The Muqaddimah*/Rosenthal, I, s. 284.

göre, sadece bir devlet (hükümdarlık) kurmak için değil, bağımsız olarak sahralarda yaşayabilmek için de, aynı soydan gelmekten kaynaklanan dayanışmanın sağladığı bir güce ve savaşma iradesine, yani asabiyete ihtiyaç vardır.[503] İbn Haldun, toplum ve gruplar arası mücadelelerde galip gelmenin ve maruz kalınan saldırıları engellemenin ancak asabiyetle mümkün olabileceğini, çünkü ancak bu sayede fertlerin birbirini gözetip kollayacağını, dayanışma ve yardımlaşma içinde olacağını ve başlarında bulunan kişi için canlarını vermeye hazır hale geleceklerini belirtmektedir.[504]

Ritter'e göre, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde asabiyetin ortaya çıkış biçimleri çağdaş tezahürleri bağlamında şöylece özetlenebilir: En önemli ve en küçük asabiyet halkasını aile oluşturmaktadır. Asabiyet şeklindeki dayanışma ikinci olarak, arkadaşlık grupları, meslek örgütleri ve birlikte savaşan askerler arasında oluşur. Burada onları bu şekilde tutum belirlemeye iten yasal bir zorunluluk veya taahhüt değil, özel bir görev ve onur duygusu söz konusudur. Böylesi bir asabiyet, güçlü sosyal ilişkilerle, karşılıklı ilişkilerin uzun bir süre devam etmesiyle ve ortak faaliyetlerde bulunma ile meydana gelir. Ulusal dayanışma veya millî şuur da bir başka asabiyet türünü oluşturmaktadır. Dinî topluluklar da bir diğer önemli asabiyet grubunu teşkil etmektedir.[505]

Asabiyet kavramı ile Max Weber'in "protestan ahlâkı" (protestan zihniyeti), Schumpeter'in "dinamik müteşebbisler", Hagen'in "yaratıcı kişilik yapıları", McClelland'ın "yüksek başarı güdüsü" ve Schumacher'in "psikolojik yapılar" kavramları arasında önemli benzerlikler görüldüğünü söyleyen Kozak'ın, sözünü ettiği benzerlikle özellikle asabiyetin dinamizm boyutuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.[506] Asabiyeti sonuçlarına göre tanımlamak isteyen bazı yazarların ona "devletin canlılığı", "bir halkın yaşama gücü" ve "*Lebenskraft*" (yaşama gücü) gibi karşılıklar verdiklerini belirten Lacoste da, devletin canlılığı ile asabiyet arasında bir ilişki bulunmakla birlikte, İbn Haldun'un üstüne basarak, imparatorluğun/devletin kuruluş aşamasında güçlü bir biçimde var olan asabiyetin, iktidarın ele geçirilmesinden sonra azaldığını belirtiyor

---

[503] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 64b-65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156-157; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 252-254; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169-170; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 333-334; *The Muqaddimah*/Rosenthal, I, s. 261-263.

[504] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 77b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 184; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 373; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 392.

[505] Ritter, s. 5-6.

[506] Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 213.

olmasına dikkat çekmektedir. Bu yüzden, Lacoste'a göre, Erwin Rosenthal, asabiyeti "devletin *oluşumundaki* itici güç" olarak belirtmekte çok haklıdır. Ancak, yine Lacoste'a göre, çok ilginç ve uygun olan bu karşılık, bir yandan da çok genel ve soyuttur.[507] Toynbee de, asabiyeti tüm siyasî ve sosyal yapıların *kendisinden neşet ettiği* "psişik protoplazma" olarak tarif etmektedir.[508]

Öte yandan, Franz Rosenthal'in asabiyeti, *Mukaddime* çevirisinde "grup duygusu" olarak göstermesinin eksik bir karşılık olduğunu öne süren Hassan'a göre, düşünürün yaklaşımında asabiyet soyut bir duygu değildir, aynı zamanda aksiyon boyutu vardır. Asabiyette "kandaş toplum" özelliklerinin uzantısı olan "birlik duygusu" bulunmakla beraber, bu, sadece duygu planında kalan soyut bir olay değildir. Duygu, kendisini hareket (eylem) ile yaşatmakta, onunla beslenmekte ve onun sayesinde varlığını sürdürmektedir.[509] İbn Haldun'un "Düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (*el-himâyetü ve'l-müdâfe'atü*), hakkını aramak ve insanların kendisi için biraraya toplandığı her iş asabiyetle olur"[510] şeklindeki ifadesini aktaran Hassan, asabiyetin davranış biçimi olduğunu ve bu davranış biçiminin kolektif nitelik taşıdığını savunmaktadır.[511] Buna bağlı olarak asabiyetin "kolektif aksiyon" olduğunu söyleyen Hassan, Erwin Rosenthal'in, çeşitli asabiyet tanım ve tasvirlerinin yanı sıra, "birleşik eylem" (*united action*) karşılığını da kullanıyor olmasına da dikkat çekmektedir.[512] Benzer şekilde Lacoste da, asabiyetin salt bir duygu ya da ruhsal bir durum değil, ruhsal sonuçları da olan çok karmaşık bir gerçeklik olduğunu

---

[507] Lacoste, s. 117.

[508] Arnold Toynbee, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, Vol. III, New York: Oxford University Press, 1962, s. 474.

[509] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 232. Ancak Hassan'ın, sözlerini, "Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir" diyerek sürdürdüğü görülmektedir. Gerçekte, İbn Haldun'un kuramı çerçevesinde sürekli olarak birbirini besleyen bir etkileşim bulunmamakta, belirli bir aşamada asabiyet zayıflamaktadır.

[510] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 352; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 284.

[511] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 231-232.

[512] *A.g.e*., s. 233. Hassan'ın İbn Haldun'la ilgili çalışmasının dikkate değer bir yönü, asabiyetin "kollektif aksiyon niteliği"ne dikkat çekmiş olmasıdır. Bkz. *a.g.e.*, s. 231-233.

belirtmektedir.[513] Lahbabî de, asabiyeti İbn Haldun'un "dinamik bağlar" olarak gördüğünü söylerken, söz konusu aksiyon boyutuna işaret etmiş olmaktadır.[514]

Asabiyet, İbn Haldun'un umran kavramının yanı sıra en düşüncesinin en terimi olmakla birlikte, birçok yazarın düşünürün konuyla ilgili görüşlerini kısmen de olsa yanlış anladıkları görülmektedir. Mesela S. Uludağ'a göre, "asabiyetin temel bir değer olduğunu ileri süren İbn Haldun, bu değerin temeli olarak coğrafî ve iktisadî şartları" görmektedir. Çok soğuk ve fazla sıcak iklimlerde kuvvetli asabiyetler vücuda gelmez; bu iklimlerdeki asabiyetler, mûtedil iklimlerdeki asabiyetlere galip, hâkim ve üstün olamazlar.[515] Gerçekte asabiyeti bir "değer" olarak nitelendirmek çok mantıklı değildir, çünkü asabiyet, İbn Haldun'un da işaret ettiği gibi, olumsuz biçimler de alabilir. Asabiyeti yeren âyet ve hadîslerin bulunmasının nedeni budur.[516] Ayrıca, belirli bir coğrafyada fazla sayıda asabiyetin bulunması istikrarlı bir devletin kurulmasına engel teşkil edebilir.[517] Nitekim konuyu daha iyi kavradığı görülen Lacoste, düşünürün, gerçekte kötüleyici bir anlamı olan bu sözcüğe teknik bir anlam kazandırdığını belirtmektedir.[518] Ayrıca, İbn Haldun çok soğuk ve fazla sıcak iklimlerle *asabiyet* arasında değil, *umran* arasında ilişki kurmaktadır. Böylesi iklimler yaşamaya elverişli olmadığı için bu bölgelerde hem nüfus seyrek, hem de sosyal örgütlenme zayıf olacaktır.[519]

Asabiyeti "siyasal, sosyal ve moral bir güç" şeklinde açıklayan Rabī''ye göre İbn Haldun asabiyet ile iktidar/güç (*mülk*) arasında bağlantı kurmakta ve ikincisinin birincisi sayesinde elde edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre düşünür, Şeriat yönetiminden otokratik/monarşik bir yönetime geçişi, bir başka deyişle, "bey'at" şeklindeki "ahd"in (sözleşmenin) yerini "asabiyet"in (gücün) alışını rasyonalize etmektedir. Böylece sülâle ya da hanedanların yönetimi "makul" ve doğal sayılır hâle

---

[513] Lacoste, s. 120.
[514] Muhammed Aziz Lahbabî, "ed-Dînamiyyetu'l-muharriketu inde İbn Haldûn", *el-Fikru'l-İctimâ'iyyi'l-Haldûni: el-Menhec ve'l-Mefahim ve'l-Ezimetu'l-Ma'rifiyye* içinde (85-97), ed. Azad Ahmed Ali ve diğerleri, Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2004, s. 85.
[515] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", *Mukaddime*, C. 1 içinde (13-154), s. 102.
[516] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 101b-102a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 234-235; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 432-440.
[517] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 82b-83b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 195-196; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 231-232; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 386-387.
[518] Lacoste, s. 120
[519] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 23b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 81; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 86; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 222.

gelmektedir.[520] Gerçekte İbn Haldun'un teorisi, hanedanların başında bulunduğu otokratik yönetimleri makul gösterme ya da meşrulaştırma amacına değil, tam aksine, söz konusu otokratik yönetimlerin, egemenlikleri altındaki halklar tarafından neden ve nasıl makul ve meşrû kabul edildiklerini ve nasıl bu şekilde güçlenebildiklerini gösterme amacına yöneliktir. İbn Haldun'un, söz konusu yönetimlerin asla sürekli olamayacaklarını, bir süre sonra mutlaka yıkılıp yerlerini başkalarına bırakacaklarını ileri sürmesi, onların varlıklarını makul gösterme amacı taşımadığının açık bir kanıtıdır.

Konuyu Rabī''ye göre daha iyi kavradığı görülen Hourani, İbn Haldun'un amme menfaatinin (kamu yararı) ve ilâhî kanunun (Şeriat'in) devletlerin istikrarı ve refahını sağlamadaki temel işlevini İbn Teymiyye kadar tam olarak kabul ettiğini, ancak bunun var olabilmesi için bir başka unsurun daha gerekli olduğuna inandığını belirtmektedir. Bu unsur, kan bağına ya da buna benzer bir şeye dayanan ve siyasî gücün elde edilmesini hedefleyen tabiî dayanışmadır, bir başka deyişle, bedevîler arasında diğer insan topluluklarına göre daha güçlü bir şekilde bulunan asabiyettir. Hourani'ye göre, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde asabiyet, soyut olarak mülâhaza edildiğinde, Şeriat'ten kaynaklanan amme menfaati durumunun tam karşıtı olabilir ve Şeriat'le çelişebilir. Bununla birlikte, düşünüre göre, "asabiyet, amme menfaati ve kanun" bir şekilde birleştirilmezse, istikrarlı devletler vücuda gelemez.[521]

Devletin Kurucu Unsuru

İbn Haldun'a göre, insan topluluklarında devlet şeklinde örgütlenmeyi mümkün kılan etken asabiyettir. Devlet otoritesinin (*mülk*) tesisi ve korunması ancak asabiyetle mümkün olur.[522] Asabiyyet, devletin kuruluşunu sağlayan asıl etken ve gerçek kuvvettir.[523] Devlet asabiyete dayanmakla birlikte, her asabiyet devlet ve hükümdarlık (*mülk*) değildir.[524] Düşünüre göre, hükümdarlık ya da siyasal iktidar, bütün dünyevî faydaların, bedensel ve psikolojik (*nefsânî*) zevk ve arzulara erişimin

[520] Rabī', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, s. 117.
[521] Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, İstanbul: İnsan Y., 1994, s. 37. Hourani siyaset biliminin terminolojisini kullanmış olsaydı, muhtemelen, asabiyetin bir yönüyle siyasal meşruiyetin temeli olan "siyasal kültür"e karşılık geldiğini söyleyecekti.
[522] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265.
[523] Cemal Şaban, "Kıraetün Cedîdetün fî Fikr-i İbn Haldun", *Fikru İbn Haldun: el-Hadâse ve'l-Hadâre ve'l-Heymine* içinde (69-92), ed. Cemal Şaban, Nasif Nessar ve Mahmud Zevadî, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2007, s. 78.
[524] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265.

kendisinde toplandığı değerli bir makamdır (*mansıb*). Bu yüzden de onu elde etmek için genellikle rekabet edilir ve bir kimsenin mağlup olmadan o makamı başkalarına bırakması ender rastlanan bir durumdur. Aksine onun uğruna savaşa kadar varan mücadeleler (*el-harbu ve'l-kıtâl*) yapılır. Bu mücadele ise, asabiyet olmadan verilemez.[525] İbn Haldun'un, az veya çok tek elden yönetme esası üzerine kurulu siyasal sistemlerin, birbiriyle rekabet eden çok sayıda adayın ortaya çıkmasına ve içlerinden birinin hâkim konuma gelmesine dek aralarındaki rekabetin devam etmesine yol açacağına dair tespiti, yüzyıllar sonra Weber tarafından, "patrimonyal" sisteme özgü bir özellik olarak dile getirilmiştir.[526]

Asabiyet, bir topluluk mensuplarının birbirlerini korumalarını, savunmalarını ve haklarına sahip çıkmalarını (*el-himâyetü ve'l-müdafa'atü ve'l-mutâlebetü*) sağlayan bir güç kaynağı olarak önem taşırken, kanun koyucu bir siyasal otoritenin (*vâzı'un ve hâkimün*) varlığına işaret eden devlet de aynı gayeye yönelik, halkın haklarını güvence altına alan bir kurumdur. O halde ikisi arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi veya amaç birliği vardır. Bu nedenle, İbn Haldun'a göre, hükümdarın/yöneticinin asabiyetinin, yani dayanışma sergileyen grubunun ya da toplumsal taban ve taraftarlarının, diğer asabiyetlerden güçlü olması gerekir. Aksi takdirde otoritesi (*iktidar*) zayıf kalacak ve bir yöneticiden beklenen görevleri tam anlamıyla yerine getirmesi mümkün olmayacaktır.[527] Düşünür, çok fazla kabile, kavim, ırk ve asabiyetlerin bulunduğu yerlerde sağlam ve istikrarlı devletlerin az görüldüğünü söylemektedir. Bunun nedeni, asabiyetlerin, yani kendi içlerinde özel bir işbirliği ve dayanışmaları bulunan toplumsal grup ve toplulukların sayıca çok olduğu yerde, görüşlerin ve arzuların farklılaşması, her bir düşünce ve yönelişin sahibi asabiyetin diğer fikir ve ideallerle mücadele etmesidir. Böylece devlete karşı sürekli isyan ve başkaldırı (*hurûc*) yaşanacaktır. Devlet güçlü bir asabiyet sahibi olsa bile, bu tür olaylar yine de görülecektir, çünkü onun egemenliği altındaki diğer asabiyetler de kendilerinin güçlü olduklarını düşüneceklerdir.[528] Çok ve farklı asabiyetlerin bulunmadığı ülkelerde ise siyasal otoritenin kurulması ve devletin varlığının devamı daha kolay olacaktır. Kargaşa ve isyanların azlığından dolayı

[525] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 77b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 184; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215.
[526] Julia Adams, "Culture in Rational-Choice Theories of State-Formation", *State*/*Culture*: *State-Formation After the Cultural Turn* içinde (98-122), 1999, New York: Cornell University Press, 1999, s. 103.
[527] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189.
[528] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 83a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 195; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 231.

yönetim, çok fazla bir asabiyete ihtiyaç duymadan siyasal istikrarı sağlayacaktır.[529] Bir başka deyişle, belirli bir coğrafyada çok sayıda asabiyetin mevcut olması devletin kuruluşunu ya da güçlenmesini ve istikrarını engeller.[530] Daha açık bir ifadeyle, büyük devletin kurulmasını engeller, kabile devleti denilebilecek küçük devletçikler kurulmasına yol açar. Günümüzde Rusya'nın aksine Arap dünyasının küçük devlet ve devletçiklere bölünmüş olması bu olguyla ilişkilidir. Afrika'da da aynı durum söz konusudur. Demek oluyor ki asabiyet olgusu, devletin kurulmasına hizmet ettiği kadar, çok sayıda olması durumunda, güçlü bir devletin kurulmasına engel de olabilir. Böylece İbn Haldun, asabiyet kavramına bir norm ve değer gözüyle bakmamakta, onu yansız bir şekilde ele almaktadır. Bu nokta, bir devletin istikrar ve güvenliğinin siyasal konjonktür ile olan ilgisini de ortaya koymaktadır. Bouthoul'un ifadesiyle, siyasî olayların çoğu, yönetimdeki veya yönetimi ele geçirmek isteyen bir veya birkaç kişinin eseriyken, siyasal konjonktür kolektif niteliktedir ve sosyolojik dengelerden doğan irade dışı olayın ta kendisidir.[531]

İbn Haldun'a göre, siyasal güç sahibi kavim ve kabilelere ancak aynı kavminden olanlar başkanlık (*riyâset*) edebilirler. Öte yandan, kabile içindeki, başkanın/reisin üyesi bulunduğu grubun diğer gruplara, bir başka deyişle, söz konusu kabilenin başkana ait boyunun diğer boylara üstün gelmiş olması gerekir. Bu üstünlük fiilen mevcut olduğu sürece diğer asabiyetler başkanın asabiyetine tâbi (*ittibâ*) olurlar ve siyasal bir örgütlenme biçimi olarak başkanlık belirli bir asabiyetin iktidarı altında devam eder.[532] Bir kavmin içinde çeşitli soylar, boylar ve dallar bulunduğu takdirde, içlerinden en kuvvetli boy, diğer soy ve boyları kendi idaresi altına alır ve bunları büyük bir asabiyet haline getirir. Şayet bu gerçekleşmezse, anlaşmazlık ve çekişmeye (*ihtilâf*) götüren bir dağılma, siyasal bir parçalanmışlık (*iftirâk*) husule gelir.[533] Reislik, kuvvetli bir asabiyet sahibi topluluğun elinden çıkarak iktidar olma kapasitesi bakımından daha

---

[529] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 83b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 195-196; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 232.

[530] Hayes'e göre kabilecilik ilkel, küçük ölçekli ve genellikle yoğun bir milliyetçilik türüdür ve yaşadığı yerlerde hala öyledir (Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Y., 1995, s. 40, 224). "İlk çıktığı biçimiyle milliyetçilik, kabileciliğin bir ifadesiydi; sonradan zayıflayarak yerini daha geniş sadakatlere bıraktı; yeniden dirilişi ise modern zamanlarda ... gerçekleşti..." *A.g.e.*, s. 37.

[531] Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 42.

[532] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 253-254; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 66b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 161; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 177; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 333; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 269.

[533] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 353-354; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 284-285.

zayıf olanların ellerine geçtiği taktirde, asabiyet bakımından aşağı derecede olan bu sülalelerin o kabileye ya da kavme başkanlığı devamlı olmaz.[534]

Göçmenlerin yerleştikleri ülkelerde fikrî asimilasyon, özdeşleşme suretiyle asimilasyon, sosyal asimilasyon ve yapısal asimilasyon olmak üzere dört tür asimilasyon yaşadıklarını savunan H. Esser'in[535] vurguladığı hususlar, başta asabiyet olmak üzere, İbn Haldun'un kullandığı bazı kavramların işaret ettiği olgularla benzerlik göstermektedir. "Özdeşleşme yoluyla asimilasyon", "*taklit*" anlamına gelmektedir.[536] Sosyal asimilasyon ise, düşünürün "*iltiham*" kavramıyla ifade ettiği olgudur.[537] İltiham, güçlü bir *asabiyet*in, daha zayıf bir asabiyeti kendi etki alanı içine almasıdır. Bir asabiyetin kendisinden zayıf asabiyetler üzerinde hâkimiyet kurması durumunda, tek ve büyük/genel bir asabiyet (*el-asabiyyetü'l-'âmmetü*) meydana gelmiş olur. Bu büyük asabiyetin başkanlığı, onların birliğini sağlayan en güçlü özel asabiyetin elinde bulunur.[538] Bir başka ifadeyle, yönetici boy, gücün kullanımında, o gücün bütün bir kavim ya da ulusun yararına tam ve temelden devrinden kaçınmakla birlikte, diğer sosyal kesimlerle ortaklık kurmaya ve gücü kısmen paylaşmaya mecbur kalır. Bu süreç, İbn Haldun tarafından iltiham kelimesiyle özetlenmiştir. Bu kavram aynı zamanda kendisine daha düşük bir statü verilen kesimlerin egemen boyla sadakat ve vefa, itaat ve boyun eğme, beraberlik ve birlik ilişkisi kurması anlamına da gelmektedir.[539] Bu nokta, İbn Haldun'un konuyu, günümüzde siyaset sosyolojisi olarak adlandırılan perspektiften analiz etmeyi başardığını ortaya koymaktadır.

Böylece İbn Haldun, devlet gücünün iki unsuru arasında bir ayrım

---

[534] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 66b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 160; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 176; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 332.

[535] Kadri Akkaya, "Göç Teorileri, İbn Haldun ve Avrupa'daki Göçmenler", *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde (40-45), red. Veyis Güngör, Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academish Genootschap, 1990, s. 42-43.

[536] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 74a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 176-177; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 200; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 361-362; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 375-376; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 291; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 299-300.

[537] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 182a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 413; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 515; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 684; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 308; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 302-303.

[538] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 84a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234. Düşünür "genel asabiyet"in yanı sıra "özel asabiyet" (*en-nesebü'l-hâssü*) kavramını da kullanmaktadır. Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 66b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 160; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 176; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 332.

[539] Ghassan Salamé, "Small is Pluralistic: Democracy as an Instrument of Civil Peace", *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* içinde (84-111), ed. Ghassan Salamé, London: I. B. Tauris, 1994, s. 98.

yapmaktadır. Bir tarafta devletin fiilî güç ve imkânları, diğer tarafta ise bu gücün toplum katmanları tarafından tanınması ve onaylanması vardır. Bu gücün onlar tarafından tanınması, o gücün kabul edilmesini, ona itaat edilmesini ve politik sadakatin onun sahiplerine yönelmesini sağlar. Salamé'ye göre, şayet eş anlamlı değillerse, bu "*iltiham*" kavramı, Gramsci'nin "hegemonya"sı tarafından içerilmektedir. İltiham, yönetici asabiyet tarafından ortaya konan ideoloji tarafından gerçekleştirilen veya onun vasıtasıyla ortaya çıkan sosyal entegrasyonun varlığını istikrarlı biçimde sürdürmesi durumunda, hegemonyanın nihaî biçimi anlamına gelmektedir.[540]

İbn Haldun'un görüşlerinin antropologların araştırma sonuçlarıyla çelişmesi bir yana, bazılarına ilham kaynağı olduğu görülmektedir. 1800'lü yılların sonunda Cezayir Berberileri üzerinde çalışmış olan Émile Masqueray ile *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (Paris, 1930) adlı çalışmanın yazarı Robert Montagne (1893-1954) İbn Haldun'dan doğrudan etkilenmişlerdir ve entelektüel bakımdan onun ardılı ya da izleyicisi olarak görülebilirler. Montagne, Amerikan antropolog Carlton Coon'u ve onun vasıtasıyla David Hart'ı etkilemiştir.[541] Gellner'in ifadesiyle, İbn Haldun ve yukarıda isimleri geçen izleyicileri (Her ikisi de düşünürü okumuşlar ve her ikisi de aynı Kuzey Afrika materyalinden etkilenmişlerdir) meselenin en somut ve gerçekçi bir tasvirini sunmaktadırlar. Devlet öncesi insanın yaşamı yalnız, tek başına, perişan, çirkin, yabanî ve istikrarsız değildir. Aksine, topluluk halinde, görece olarak varlıklı, insanca ve katılımcı, merkezî yönetime tâbi, hatırı sayılacak kadar iyidir. Devletin kendisi, devletsiz toplumun işbirliğinden doğmuştur ve "yalnız birey"ler haline gelme (*atomization*), politik düzenin yokluğundan ziyade, onun varlığının bir sonucudur.[542]

Öte yandan, antropolojik araştırmalar, İbn Haldun'un asabiyet ile devletin kuruluşu arasında kurduğu ilişkinin doğruluğunu destekler mahiyette sonuçlara ulaşmış bulunmaktadır. Mesela Fulaniler'in Nijerya'nın Sokoto, Hausa ve Adamava bölgelerindeki devletleşmeyle sonuçlanan çabaları düşünürün asabiyet teorisine uygun biçimde yorumlanmaktadır. Söz konusu örneklerde görülen ortak etmenin, göçebe çobanlarla tarımcılar (çiftçiler) arası rekabet olduğu, o zamana dek birbirlerinden kopuk

[540] Ghassan Salamé, " 'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Mukaddime", *The Arab State* içinde (29-64), ed. Giacomo Luciani, London: Routledge, 1990, s. 32.
[541] Ernest Gellner, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, s. 208-209.
[542] *A.g.e.*, s. 209.

yaşayan göçebe toplulukların, birinci örnekte büyük yerel özerk köylere karşı, ikinci örnekte ise kent temeli üzerine kurulmuş devletlere karşı olmak üzere, geniş çaplı savaşçı birlikleri biçiminde "etnik dayanışma" sergiledikleri belirtilmektedir.[543] Darwin'in insan toplumlarına ilişkin değerlendirmeleri de benzer bir bakış açısına dayanmaktadır. Ona göre, "Üyelerinin birçoğunda yurtseverlik, bağlılık, yiğitlik ve duygudaşlık ruhu olan bir kabile, öbür kabilelerin pek çoğunu alt eder; ve bu, doğal seçme olur."[544]

Asabiyet ve "Toplumsal Sözleşme"

Kamu hukuku ve siyasal düşünceler tarihi açısından çok önemli bir kavram olan "toplumsal sözleşme" terimi, sadece devletin "varlık nedeni" değil, "köken"i ile ilgili olarak da tartışma konusu yapılmaktadır. Ancak antropolojik verilere dayanmayan, "sosyolojik muhayyile" olarak adlandırılabilecek spekülatif bir zihinsel çabanın ürünü olan bu terim, *asabiyet* kavramından farklı olarak, devletin kökeniyle ilgili bilimsel teoriler arasında önemli bir yere sahip değildir. Kuper'in belirttiği gibi, söz konusu teoriler yirminci yüzyıl boyunca çok az değişmiş bulunmaktadır. Maine ve Morgan'dan Engels ve Childe'e kadar pekçok yazar, *asabiyet* kavramını hatırlatır şekilde, akrabalık esaslı toplulukların, devletin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde toprak temelli birliklere yerini bıraktığı varsayımını kabul edegelmişlerdir.[545]

Buna karşılık, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi isimler "tabiat hâli" ve "toplum sözleşmesi" varsayımlarını ileri sürerken, gerçekte, devletin nasıl ortaya çıktığını, kaynağının ne olduğunu açıklamaya değil, "ne olması gerektiği"ni göstermeye çalışmışlardır. Her biri, "kendi benimsediği değerler açısından" konuya yaklaşmış, devlet otoritesinin sınırları ve bireyin hakları bakımından önem taşımakla birlikte, devletin doğuşu ve kökeni bakımından bilimsel geçerliliği olmayan görüşler ortaya koymuşlardır. Daha açık bir ifadeyle, sosyal bir olgunun kaynağını araştırırken "siyaset felsefesi alanına sapmanın" açık bir örneğini ortaya koymuşlardır.[546] Bunun bir sonucu olarak, toplum sözleşmesi kuramcılarının görüşleri, İbn Haldun'un *asabiyet* teorisinin

[543] Cohen, s. 70.
[544] Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 253, n. 103
[545] Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London: Routledge, 1997, s. 235.
[546] Kapani, s. 38. Toplumsal sözleşme yaklaşımını benimseyen bir başka isim Pufendorf'tur. Bkz. Akın, s. 134-135, 158.

aksine, ideolojik ve normatif bir nitelik taşımaktadır. Birey olarak insan bugün, doğumundan ölümüne değin bir toplum içinde yaşadığı gibi, geçmişte de her zaman bir toplum ve topluluk içinde görünmüştür. Toplumsal sözleşme kuramcılarının ileri sürdüğü şekilde herkesin herkese karşı yürüttüğü bir savaş anlamına gelen bir "doğa durumu" tarihte hiçbir zaman görülmemiş, ilkel savaşlar bile gruplar arasında olmuştur. Toplumun var olmadığı, bireyin diğer bireylerle hiçbir bağ ve ilişkisinin bulunmadığı bir "doğal yaşam durumu", tarihî bir gerçeklik değil, bir varsayımdan ibarettir, insan için "doğal" olan, toplumsal yaşamdan başka birşey değildir.[547]

Parkinson'a göre, toplumsal sözleşme kavramını gündemde tutanlar, ilk siyasal düşünürlerin belki de istemeyerek yaptıkları yanlışlıkları, onları tekrarlamak suretiyle sürdürmektedirler. Söz konusu düşünürler, mutlu bir ilkel insanlar topluluğunun tarihin bir anında örgütlenerek aralarından birini yönetici seçmeye karar verdiklerini düşünmek eğilimindeydiler.[548] İlk olarak Eski Yunan'daki Epikürcü okulun, toplumun bir sözleşmenin ürünü olarak ortaya çıktığını ileri sürmüş oldukları görülmektedir. Onlara göre, yönetilenlere birtakım haklar tanıyan, yönetenlerin de yetkilerine sınırlama getiren bu sözleşmenin ortaya çıkardığı yöneticilik kurumu, insanları birbirinden korumak için gerekliydi. "Bu görüş, bugünkü toplum anlayışımızın çekirdeği kabul edilmektedir."[549]

Toplumsal sözleşme kuramını savunanlardan Hobbes'a göre, ilkel topluma özgü doğa durumu ya da "doğal yaşama"da, zorbalıktan başka hiçbir şey geçer akçe olmadığından, baba otoritesi de söz konusu değildi.[550] Gerçekte "doğal yaşama" dönemi, bir takım mantıklı sonuçlar üretmek için Hobbes'un ve benzer düşünürlerin ileri sürdüğü bir varsayım[551] ya da ütopyadır[552], bir başka deyişle mantık yoluyla varılan bir hayaldir. Nitekim Hobbes, bu varsayımı doğrulamak için herhangi bir tarihsel örnek gösterememiştir.[553] Ancak Hobbes, herkese her şey üzerinde hak tanıyan bir "doğal hukuk" düşüncesini kabul ettiği ve insanın doğal haklarını ancak sözleşmeyle başkasına

[547] Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 2. b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992, s. 163..
[548] C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 10.
[549] Akın, s. 26.
[550] *A.g.e.*, s. 109.
[551] *A.g.e.*, s. 105.
[552] *A.g.e.*, s. 108.
[553] *A.g.e.*, s. 107.

aktarılabileceğini savunmak zorunda kaldığı için, toplumsal sözleşmeye sadece kuramsal ya da kavramsal bir varlık tanımaz, onu bir olgu olarak ele alır.[554]

Ebenstein'ın ifadesiyle, Hobbes'un "tabiat hâli" (doğa durumu) tezi, tarihî değil felsefîdir ve spekülatif bir nitelik taşımaktadır. Bugün elimizde bulunan, ama Hobbes için ulaşılması mümkün olmayan antropolojik veriler, toplumsal hayatın, ilkel olarak nitelendirilen gruplarda, ileri aşamalardaki topluluklardan daha düzenli olduğunu göstermektedir. Bireyci ve rasyonalist olan Hobbes, ilkel toplumda bireyin değil, aile veya klanın sosyal birimin temelini oluşturduğunu, kanunun değil, örf ya da toplum baskısının toplumsal düzeni sağladığını görememiştir.[555] S. Hoffmann'a göre de, Hobbes'un "doğa durumu", realitenin kusursuz bir tasviri değildir. Toplumlar birbirlerine karşı daima savaş durumu içinde olmuş değillerdir. Bu, bütün bir tarih için doğru olmadığı gibi, belirli bir anda bütün bir dünya da savaş içinde olmamıştır.[556]

Gellner'e göre, İbn Haldun, sadece ve sadece anarşinin sosyal birliğe yol açtığı şeklindeki Hobbes'un pozisyonunun tam karşıtı konumunu sürdürürken gerçeğe daha yakındır.[557] Çünkü, modern sosyal antropoloji, kırsal kabile yabaniliğinin, herkesin herkese karşı savaşı anlamına gelen Hobbes'cu "anarşi" ile ilgisinin bulunmadığını göstermiştir. Fakat bundan çok önce İbn Haldun, devletin doğasının bireysel değil kabilesel temele sahip olduğunun tamamen farkındaydı.[558] Bu yüzden, İbn Haldun, devletin yokluğunun herkesin herkese karşı savaşmasına yol açmayacağını söylerken haklıdır.[559] "Hobbes, sadece psikolojik olarak insanın içgüdüsünü çözümlerken, İbni Haldun'un kendisinden üç yüzyıl önce kavramış olduğu insan ve toplum arasındaki

---

[554] *A.g.e.*, s. 111-112.
[555] Ebenstein, s. 204.
[556] Stanley Hoffmann, *Duties Beyond Borders*, New York: Syracuse University Press, 1981, s. 14.
[557] Gellner, *Anthropology and Politics*, s. 179. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*,, İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetlemektedir: "… bazı insanlar başkalarından daha güçlü oldukları için diğer insanları egemenlikleri altına almakta ve böylece siyasi yönetim ortaya çıkmaktadır." (Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 125.) Gerçekte tam olarak böyle söylenemez; bu, *riyaset*ten sonraki *mülk* aşaması için böyledir. Fakat riyaset şeklindeki siyasal rejimde egemenlik rızaya dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu, Hobbes gibi toplumsal sözleşme kuramcıların ileriye sürdükleri türden bir açık bir sözleşme değil, tıpkı bir babanın çocuğu üzerindeki otoritesi gibi doğal bir olaydır. Baba ile oğul, aralarında himaye-itaat ilişkisi kurmak için bir sözleşme yapmazlar, bu kendiliğinden ortaya çıkar. İbn Haldun'un riyaset olarak adlandırdığı siyasal rejim de bir ölçüde bu türden bir otorite ve itaat ifade eder. Bu noktada İbn Haldun'un asabiyet kavramı, toplumsal sözleşme kavramının alternatifi olarak ortaya çıkmaktadır. Kabile içindeki dayanışma duygusu bir tür zımnî sözleşme olarak görülebilir, fakat bu kesinlikle Hobbes gibi düşünürlerin kastettiği türden bir sözleşme değildir.
[558] Gellner, *Muslim Society*, s. 24.
[559] Ernest Gellner, "Reply to Critics", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde (623-686), ed. John A. Hall ve Ian Jarvie, Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 650.

ilişkilerin sosyolojik anlamlarını göstermekte başarısız kalmıştır."[560] Trottier'e göre de, gelişen dünyada Hobbes'un fikirleri nadiren gerçeklikle örtüşmektedir. Nitekim dekolonizasyon sürecinde ortaya çıkan yeni devletler, kendilerinden önce var olan sosyal bağları ortadan kaldırmayı ve onların yerine devlet-vatandaş ilişkisini koymayı başaramadılar. Ayrıca, sosyal örgütlenmenin diğer biçimleriyle zaten mümkün olan en iyi uzlaşmayı ender olarak gerçekleştirebilmektedirler. Toplumu yöneten kuralları oluşturma hakkı üzerinde tekel kurma konusunda da muvaffakiyete ulaşamadılar. Sosyal örgütlenmenin diğer formları varlığını sürdürdü ve sosyal kontrolü gerçekleştirmeye devam etti. Bu sosyal kontrol ticaret, eğitim, evlilik ve su yönetimi gibi konuları düzenlemek için uygulanmaktadır. Yine Trottier'e göre, bu durumu layıkıyla tasvir için bir başka büyük düşünüre başvurulabilir. "İbn Haldun, Batı toplumunda az bilinmeye devam ediyor. Onun fikirleri Batı düşüncesine Hobbes'unkiler kadar nüfuz etmemiştir."[561]

Hobbes gibi John Locke da doğal toplumun kökenini ya da temelini bulmak için doğal yaşama ve sözleşme fikirlerinden hareket etmiş, bu doğal yaşama döneminin hangi çağa rastladığı, insanların bundan ne zaman caydıkları sorusuna kesin bir cevap vermemekle birlikte, insanların siyasal bir toplum meydana getirmeden önce doğal yaşama durumunda olduklarını bir varsayım olarak belirtmekle yetinmiştir.[562] Locke'un konuyla ilgili düşünceleri Hobbes'unkinden daha ayrıntılı olmakla birlikte daha çok çelişki ve tutarsızlık içermektedir. Bir taraftan insanın tek başına yaşamak için yaratılmadığını, toplum içinde yaşamak zorunda olduğunu vurgulamakta ve ilk toplumu kadın-erkek beraberliğinin oluşturduğunu, ana-baba ve çocuklardan oluşan toplumun bunu izlediğini söylemektedir. Ancak diğer taraftan da, bu tür toplumların siyasal toplumlardan gerek amaç, gerek üyelerinin karşılıklı görevleri açısından farklı olduğunu, siyasal toplum düzenini anlamak ve siyasal iktidarın kaynağına inebilmek için, insanların doğa durumu dönemini bilmek gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre, insanlar doğal yaşamda tam bir özgürlük ve eşitlik içinde, karşılıklı sevgi ve yardımlaşma ilkelerine dayanarak yaşamışlardır. Bununla birlikte, "doğal yasa"ya

[560] Khadduri, s. 18.
[561] Julie Trottier, "Water and Conflict, Hobbes v. İbn Khaldun: The Real Clash of Civilizations?", *Managing Water Resources: Past and Present* içinde (131-148), ed. Julie Trottier, Paul Slack, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 140.
[562] Akın, s. 129-130.

uymak zorundaydılar.[563] Doğal yasa olan "akıl", tüm insanların özgür ve eşit oldukları bir yerde, herkesin birbirinin hayatına, özgürlük ve malına saygılı olmasını emrediyordu.[564] Herkesin, doğal yasaya uyulmasını sağlamak için, uymayanları cezalandırma ve verdikleri zararı telafi etmelerini sağlama hakkı vardı.[565]

Böylece Locke, bir yandan insanların doğal yaşamda karşılıklı yardımlaşma ve sevgi ilkelerine dayandıklarını söylemekte, diğer yandan da, çelişkili biçimde, doğal yasalara uymayanların bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, doğal yasaya uymayanların, bunu yapmaya devam edebilecek ve başkalarına daha fazla zarar verebilecek kadar güçlü olması ihtimalini de görmezden gelmektedir. Ona göre, doğal yasaya uymayanların cezalandırılacakları kesindir. Ancak, yine ona göre, bu cezalandırma işlemi sırasında insanların kin ve intikam duygularının etkisi altında hareket etmeleri ve kendilerinin ve yakınlarının çıkarını kollamaları önlenemez. Bu durumda ceza adil olmaktan çıkabilir, karışıklık ve düzensizliklere yol açılabilir. Oysa Locke'un, cezalandırmadaki ölçüsüzlüğü değil, daha baştan birileri tarafından doğal yasaya uyulmamasını karışıklık ve düzensizlik olarak nitelendirmesi gerekirdi. Ayrıca, "doğal yasa"ya uymayanların kin ve intikam duygularının etkisi altında kalmaları, gerçekte "doğal yasa"nın hiçbir zaman yürürlükte olmaması anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde, bu insanların "kendilerinin ve yakınlarının çıkarını" öne alacak olmaları, toplumda "yakınlık" eksenli bir gruplaşma olduğunu gösterir. Bu durumda, doğal yasayı çiğneyenin de "yakınlarının" bulunduğunu hesaba katmak gerekir. Öyle olunca, insanların özgür bireyler olarak sevgi ve dayanışma içinde yaşadıkları bir toplumdan değil, yakınlarıyla "dayanışma" içinde birbirleriyle mücadele ettikleri bir toplumdan söz etmek gerekir. Bunu Locke da "İnsanların üstünde, gerektiğinde ceza veren bir otorite, iktidar bulunmadığı zaman suçlu ile cezalandırma hakkını kullananlar bir anlamda savaş haline girerler" diyerek kabul etmektedir.[566] Böylece Locke'un doğal yaşam düşüncesi kendi içinde çelişki ve tutarsızlık sergilemekte, Hobbes'un savunduğu türden bir sonuca ulaşılmaktadır. Ona göre, insanlar, temelde iyi olmakla birlikte olumsuz yönleri de bulunan bu doğal yaşam dönemine, aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle son vermiş, anlaşmazlıklarını çözümleyecek ve suçluları cezalandıracak bir

[563] Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 154.
[564] Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi*, İstanbul: İ. Ü. Hukuk Fak. Y., 1982, s. 179.
[565] Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 155.
[566] *A.y.*

siyasal otoriteyi kurmuşlardır.[567] Ancak, akla dayanan doğal yasaya uyma konusunda bile birliktelik sağlayamayan, uymayanları cezalandırmada da kin, intikam, çıkar ve tarafgirlik duygularının etkisinde kalan insanların, özgürlüklerinden vazgeçmeye nasıl ittifakla karar verebildikleri sorusu cevapsız kalmaktadır. Herkesin eşit olduğu böyle bir toplumdan yöneten-yönetilen şeklindeki sınıflaşmış bir topluma geçişte, birilerinin "yönetilen" olmaya nasıl razı olabildikleri de açıklamasız kalmaktadır.

Ancak Locke, görüşlerine yöneltilebilecek eleştirileri de cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu tenkitlerden biri tarihsel tecrübeye dayanır; tarihte hiçbir zaman, özgür ve eşit kişilerin sözleşme ile böylesi bir iktidar oluşturmaları olayına rastlanmamıştır. Locke'un bu eleştiriye cevabı, tarihin koruyamadığı birçok belge bulunduğu, doğal yaşama ilişkin belgelerin de bunlar arasında bulunabileceği şeklindeki bir başka varsayıma dayanır. Ancak bu varsayım, doğal yaşamın kendisi gibi kurgusaldır. Bir başka deyişle, bir kurgu, bir başka kurguyla ispatlanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Locke, bir siyasal iktidar düzeni içinde yaşamayan insanların her zaman bulunabileceğine, mesela o dönemde Amerika'da yaşayanların bu durumda olduklarına dikkat çeker. Ancak, Locke'un örnek gösterdiği toplumlar, İbn Haldun'un bedevî toplumlarda var olduğunu söylediği *riyaset* tipi siyasal örgütlenmeye sahiptirler. Locke'un kavramlaştırması çerçevesinde bu toplum tipine "siyasal toplum" adı verilmese bile, bunların onun savunduğu türden "doğal yaşam"a sahip olmadıkları kesindir ve tâbi oldukları gelenek ve adetler de onun vurguladığı tipten "doğa yasası"na karşılık gelmez. Bunun yanı sıra Locke, bir monarkın/hükümdarın yönetiminde doğan insanların, istememeleri durumunda, o yönetime tâbi olmayabileceklerini ve yeni bir yönetim oluşturabileceklerini bildiklerini belirtir. Locke'un bu cevabı, belirli şartlar çerçevesinde doğru kabul edilebilir. Fakat bunun, doğal yaşamdan siyasal topluma geçişle bir ilgisi yoktur. Yine Locke, söz konusu eleştirileri cevaplandırma sadedinde, "Özgür insanlar istekleriyle baba otoritesine tâbi olmuşlardır, daha sonra aileler birleşerek iktidarı bir kişiye vermişlerdir" demektedir. Gerçekte bu, doğal hayat ya da doğa durumu varsayımından vazgeçmek anlamına gelmektedir. Baba otoritesinin kabulünü özgür insanların isteklerine ya da "özgür irade"ye bağlarken, onun kabulünün değil, tam aksine reddedilmesinin özgür iradeye bağlanabileceği gerçeğini göz ardı

[567] *A.g.e.*, s. 155-156.

etmektedir. Çünkü bebeklikten itibaren baba himaye ve otoritesi altında yetişen bir bireyin, otoriteyi kabul etmesinden değil, belirli bir yaşa geldiğinde otoriteye başkaldırmasından söz edilebilir. Burada "doğal yaşam" ya da doğa durumu, babanın çocuk üzerindeki otoritesi haline gelmekte ve böylece Locke, kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Ailelerin birleşerek iktidarı bir kişiye vermeleri varsayımı ise, eşit ve özgür bireylerin bir sözleşme ile siyasal toplumu kurmaları iddiasını, eşit ve özgür aileler arasındaki sözleşme haline getirmektedir. Ancak burada da, söz konusu ailelerin, iktidarın verildiği şahsın kendi ailelerinden değil de, bir başka aileden olmasına nasıl razı olabildikleri sorusu cevapsız kalmaktadır. Bunun tek makul cevabı, İbn Haldun'un *asabiyet* teorisinde vardır.

Yine Locke, "Monarşilerin kökü de halkın rızasına dayanır, yoksa bu iktidarın da Tanrı ile ilişkisi yoktur"[568] demektedir. Gerçekte Locke'un doğal yaşam varsayımı ile ispatlamaya çalıştığı nokta, siyasal iktidarın veya otoritenin kökeninin tanrısal olmadığı, halka dayandığıdır. Ancak, devletin kökeninin Tanrısallıkla bir ilgisinin bulunmadığının gösterilmesi için doğal yaşam varsayımına başvurmak gereksizdir. Nitekim İbn Haldun, Tanrısal nitelik taşıyan bir siyasal yönetimin ancak peygamberlik kurumuna dayanabileceğini, fakat siyasal iktidarın oluşması için peygamberlerin varlığının şart olmadığını belirtir. Böylece İbn Haldun, devleti daha baştan Tanrısal bir kurum olmaktan çıkartır, fakat onun oluşumunu doğal yaşam varsayımına değil, soy bağı ya da benzer etkenlere bağlı *asabiyet*e dayandırır. Daha da ileri giderek, peygamberlik kurumuna dayanan ve Tanrısal nitelik atfedilebilecek devletin kurulmasının bile *asabiyet*e muhtaç olduğunu savunur.

Toplumsal sözleşme kuramına siyasal düşüncelerinde temel bir konum veren bir diğer isim Rousseau'dur. Parkinson, Rousseau'nun konuyla ilgili görüşleri için, "Bunu okuması salık verilen bir öğrenci, hiç olmazsa nasıl bir saçmalama okuduğu konusunda uyarılmalıdır" değerlendirmesinde bulunur. Parkinson'a göre, ilkel insanlar üzerinde akla hayale sığmayan tahminlerde bulunmaya gerek yoktur, çünkü, böylesi topluluklar, üzerlerinde inceleme yapabilmemize imkân sağlayacak şekilde, bugüne dek yeryüzünde kalabilmişlerdir. Avustralya, Malezya ya da Borneo'nun ilkel insanlarının, toplumsal örgütlenmelerinin temelini konuşmak üzere bir araya gelmemiş oldukları

[568] *A.g.e.*, s. 157.

açıktır. İlkel atalarımızın, bu açıdan, çağımızın ilkel topluluklarından farklı olduklarını düşünmek için hiçbir neden yoktur.[569]

Hobbes ve Locke gibi toplumsal sözleşme ve doğa durumu kavramlarına dayanmakla birlikte, Rousseau'nun konuyle ilgili tahmin, tasarım ya da varsayımları farklılık göstermektedir. Ona göre, toplumsal yaşamın en eski ve doğal biçimi ailedir. Çocuk büyüyünce, babası ile arasındaki ilişkinin sürmesi "doğa"ya değil, karşılıklı istek ve iradeye bağlı hâle gelir. O halde aile zımnî bir sözleşmeye dayanıyor demektir.[570] Gerçekte burada sözleşme kavramından söz etmek gereksizdir. Çünkü bir çocuk büyüdüğünde başka bir baba seçebilseydi, doğal bir süreçten değil de sözleşmeden söz etmek mümkün olabilirdi. Halbuki bu şekilde kurulan tek bir aile bile mevcut değildir. Bununla birlikte Rousseau'ya göre, baba yönetici, çocuklar da halk olarak kabul edilirse, aile ilk siyasal toplum modeli olarak görülebilir.[571] Böylece Rousseau, siyasal toplum kavramına Locke'unkinden farklı bir anlam vermektedir. Ayrıca, aile içi otorite ve itaat bu şekilde zımnî bir anlaşmanın tezahürü kabul edilirse, *asabiyet* duygusunu da anlaşma ya da sözleşme olarak kabul etmek mümkündür.

Ancak Rousseau, doğal yaşama dönemi ile ilgili görüşlerin tarihsel gerçekler olmadıklarını, bunların farazî ve şarta bağlı muhakeme ve değerlendirmeler olduklarını kabul eder.[572] Bununla birlikte, kendisi de doğal yaşama dair spekülasyonlarda bulunmaktan geri kalmamıştır. Ona göre, doğal yaşamda insanlar birbirlerine karşı ne iyi ne de kötüdürler. Suç ve erdem nedir bilmezler, sadece merhamet ve şefkat duyguları mevcuttur. Aralarında mücadele ve savaş da bulunmamaktadır. Çünkü istekleri sınırlı olan bu insanları merhamet duygusu dizginlemektedir. Aralarında hiçbir ilişki bulunmadığı için de birbirlerine karşı üstünlük iddiası, kendini beğenmişlik, değer verme ya da aşağılama olmayacaktır. Karşılaştıkları haksızlıkları da telâfisi mümkün olmayan bir talihsizlik olarak görecek ve intikam almaya kalkışmayacaklardır.[573] Bütün bu varsayımlardan hareketle Rousseau, toplumsal sözleşmenin, insanların, özgürlüklerini güvence altına aldıklarını sanarak köleliğe doğru koşmaları anlamına geldiğini ileri sürer. Toplumsal sözleşme zayıflara yeni engeller, güçlülere yeni

[569] Parkinson, s. 10.
[570] Akın, s. 160.
[571] Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 202.
[572] *A.g.e.*, s. 194.
[573] *A.g.e.*, s. 195-196.

avantajlar sağlamış, doğal özgürlüğü geri gelmeyecek şekilde yok etmiş, mülkiyet ve eşitsizlik olgusunu toplumun temeli haline getirmiştir.[574] Ancak Rousseau, hiç kimsenin diğeri üzerinde doğal bir otoritesinin bulunmadığını, kuvvetin de bir hak meydana getirmediğini, meşru otoritenin kaynağının ancak anlaşma ya da sözleşme olabileceğini ileri sürerken[575], diğer taraftan da toplumsal sözleşme varsayımını bütün haksızlıkların temeli olarak görmektedir.

İbn Haldun'un asabiyet teorisi, son tahlilde Aristocu geleneğe dayanmaktadır. Aristoteles, insanı toplumsal bir yaratık diye tanımlamakla, insanların kendiliklerinden bir araya geldiklerini daha baştan kabul etmiş oluyordu. Toplum haline gelmek, birlikte yaşamak insanın yapısının, yaratılışının gereğiydi. Hobbes ise, tam aksine, insanların yaratılıştan birbirlerine düşman olduklarını varsayımını benimsemiştir.[576] Öte yandan, İbn Haldun gibi Aristocu geleneği izleyen Montesquieu, toplumun kökenini araştırmayı gereksiz saymış, toplumsallığın, insanın önlenemeyecek bir eğilimi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, insanlar birbirlerinden kaçsalardı, işte asıl o zaman bunun nedenlerini araştırmak gerekirdi. Toplumun kökenini açıklamak için de, bir çocuğun baba ocağında dünyaya gelmesi ve babasıyla yaşamasını göz önünde tutmak yeterlidir, ayrıca herhangi bir sözleşmeden söz etmek gereksizdir.[577]

Gerçekte sosyal sözleşme kavramını kullananların da bunun bir kurgu ya da bir varsayım olduğunun farkında oldukları görülmektedir. Bu kavramı siyasal düşüncelerinin temeli haline getirmeleri, yönetimin yönetilenlere karşı "sorumluluğunu" ve bireyin "haklarını" dinden bağımsız (laik) olarak garanti altına alacak bir temele ihtiyaç duymalarından kaynaklanıyordu. Bu açıdan *asabiyet* kavramı, ilk anda bir boşluk meydana getirecek gibi görünüyorsa da, *asabiyet* bir sosyal dayanışmayı tazammun ettiği için, bireyin haklarını ve güvenliğini fiilen teminat altına alan bir olgu niteliği taşımaktadır. Çünkü bireyin haklarının ve güvenliğinin ait olduğu topluluk tarafından güvence altına alınmadığı bir yerde, tanımı gereği, *asabiyet*ten söz edilemez. Nitekim Fransız hukukçu Leon Duguit[578] (1859-1928), "sosyal sözleşme" kavramını

[574] *A.g.e.*, s. 200-201.
[575] *A.g.e.*, s. 202.
[576] Akın, s. 106.
[577] *A.g.e.*, s. 143.
[578] M. Prelot (1898-1972), Duguit'nin siyaset sosyolojisi açısından önemine işaret etmek üzere, Georges Davy'nin *Sociologie Politique* (Paris: Librairie Delagrave, 1924) adlı eserinin aslında L. Duguit ve M. Hauriou gibi sosyolog hukukçuların yapıtlarının derin bir incelemesi olduğunu söylemektedir (Bkz.

reddederek kendi hukuk anlayışını "sosyal dayanışma" kavramı üzerine bina etmiştir. Buna karşılık "toplumsal realite" olgusunu gözardı eden toplumsal sözleşme ve doğal hukuk yaklaşımları, sözleşmede tarafların gerçekten özgür olup olmadıkları sorununu görmezden gelmiştir. Serbest sözleşme, tarafların aynı düzeyde güçlü olmaları durumunda bir anlam ifade eder ve adaleti sağlar. "Güçsüz, çaresiz bir insanın kendi 'özgür' (!) iradesiyle herşeyi kabul etmesi mümkündür."[579] Duguit, "sosyal dayanışma" kavramını Durkheim'dan almış,[580] onu olgusal bir gerçeklik olarak, bütün bireyler için yaşama saygılı olma yükümlülüğünü öngören bir hukuk anlayışının temeli haline getirmiştir.[581] Duguit sistematiği, sosyal ve siyasal sistem ve düşüncelerle toplumsal gerçeklik arasında yapısal ve somut bir ilişkinin kurulabilmesi için varsayımların toplumsal gerçeklik üzerine oturtulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, sosyal ve siyasal sistem ve düşünceler, toplumsal gerçeklikten türemeleri, gözlemlenebilen olgusal bir temel üzerine oturmaları ölçüsünde geçerlilik kazanabilirler.[582] İbn Haldun, *asabiyet* kavramı ile, "toplumsal sözleşme" kuramcılarından farklı olarak, bunu yapmayı başarmıştır.

Siyasî ve hukukî düzen ile dayanışma kavramı arasında ilişki kuran Duguit'ye göre kanun, son tahlilde devletin iradesine değil, ancak "sosyal bağlar"a dayanır. Bu bağlar toplumun fertlerini birbirine kenetler ve bunlar olmaksızın insanın yaşaması mümkün değildir.[583] Ona göre, sosyal dayanışma (*la solidarité sociale*) kavramı, toplumsal gerçekliği en kapsamlı biçimde içeren ve onu en açık şekilde ifade eden bir kavramdır.[584] Bu noktada, birçok Batılı araştırmacının *asabiyet* kavramını kendi dillerine "sosyal dayanışma" (*Solidaritaet, group solidarity, social cohesion, social solidarity*) olarak çevirdiklerini hatırlamak gerekmektedir. Yine Duguit'ye göre, insanın ancak topluluk içinde yaşayabileceği ve topluluğun da ancak birey için varlık kazandığı

Marcel Prélot, *Politika Bilimi*, çev. Nihat Önol, İstanbul: Varlık Y., 1972, s. 56, n. 1). Duguit özellikle 1930'lu yıllarda akademik camiayı yaygın biçimde etkilemiştir (Bkz. Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1994, s. 41). Duguit'nin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Etem Menemencioğlu, *Leon Duguit'nin Cemiyet, Hukuk ve Devlet Nazariyeleri*, İstanbul: Maarif Vekilliği Siyasal Bilgiler Okulu Y., 1939; *Léon* Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. S. Derbil, Ankara: Ankara Ü. Hukuk Fak. Y., 1954.

[579] Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul: Der Y., 1993, s. 188.

[580] Bahir Güneş Türközer, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk*, Ankara: Mars Matbaası, 1996, s. 128.

[581] *A.g.e.*, s. 323.

[582] *A.g.e.*, s. 325.

[583] Ca'fer Beyâtî, *Mefhûmu'd-Devle inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, Sûse (Tunus): Dâru'l-Ma'ârif, 1999, s. 239.

[584] Türközer, s. 127.

gerçekliğini sadece "dayanışma" kavramı ifade edebilir.[585] Sosyal dayanışma soyut bir duygu, bir doktrin ya da ideolojik varsayım değil, gerçekliği gözlem yoluyla kanıtlanabilen, yaşayan bir olgudur.[586] Dayanışma, her türlü toplumsal ilişkiye biçim veren ve bütün toplumların temelinde yer alan bir gerçekliktir.[587] Sosyal dayanışma, dindarların "iyilikseverliği" ya da cumhuriyetçilerin "kardeşliği" gibi salt moral bir ödev de değildir. Aynı zamanda az ya da çok iyilikseverlik ve kardeşlik olmakla birlikte, soyut bir kavram olmaktan uzaktır, o bir sosyal realitedir. Din adamları insana iyilikseverliği, cumhuriyetçiler ise kardeşliği öğütler; oysa dayanışma olgusu, dayanışmayı emretmez. O, karşı çıkılamaz, itiraz edilemez bir olgu olarak ortaya çıkar[588] ve bütün sosyal grupların, ortadan kaldırılamaz kurucu (yapıcı) unsurudur.[589] Bununla birlikte sosyal dayanışma, insanları birbirine bağlayan salt maddî bir bağ da değildir; insanın bireysel bir düşüncesi olmakla birlikte, ancak bir sosyal realite olarak kendisini gösterir.[590]

Toplumsal sözleşme kuramı, siyasal iktidarın meşruiyetini yönetilenlerin açık veya zımnî onayına bağladığı için, siyasal iktidar son tahlilde meşruiyetin kendisi haline gelmektedir. Böylece siyasal iktidar ile meşruiyet, siyasal güç ile "hak" özdeş hale gelmektedir. Bu noktada İbn Haldun'un siyasal iktidarı asabiyete bağlamış olması, siyasal güç ile meşruiyet arasında ayrım yapması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Duguit'nin siyasal güç/kuvvet ile hak arasında yaptığı ayrım önem kazanmaktadır. Duguit ulusal toplumdaki yüksek kudretin, bir başka deyişle hükmeden otoritenin varlığının bu otoriteyi kullananlar için tek başına bir hak doğurmadığını ileri sürmektedir. "Böylece Duguit'ye göre devlet kuvveti sadece hükümet edenlerin kuvveti değildir. Bu kuvveti ellerinde tutanlar bir hakkı değil, sadece bir kuvveti kullanıyorlar."[591] Bu kuvvet hak ilkesine uygun kullanıldığı nispette meşru olmaktadır.[592] Duguit'ye göre devlet, kuvvetlilerin iradelerini üstün kılacak maddî iktidarın münhasıran bunlara ait olacak şekilde örgütlendiği, zayıfların iradelerinin ise

[585] *A.g.e.*, s. 127-128.
[586] *A.g.e.*, s. 128-129.
[587] *A.g.e.*, s. 129.
[588] *A.g.e.*, s. 130.
[589] *A.g.e.*, s. 130-131.
[590] *A.g.e.*, s. 133.
[591] Vakur Versan, *Kamu Yönetimi*, 10. b., İstanbul: Der Y., 1990, s. 18.
[592] *A.g.e.*, s. 18-19.

dikkate alınmadığı bir insan topluluğudur. Bu yüzden, ilkel bir kabile başkanının iktidarı ile modern bir hükümetin kudreti arasında Duguit, bir derece farkından başka bir şey görmemektedir. "Ona göre nitelik bakımından bu iki kudret aynıdır."[593] Demek oluyor ki yönetenler yönetilenleri daima daha kuvvetli oldukları için iradelerine boyun eğdirirler ve yönetenlerin iradelerinin üstünlüğünü sahip oldukları kuvvet sağlar. "Bu kuvvet sadece fizik kuvvet olmayabilir…. Fizikî, maddî, fikrî, ekonomik vesaire bakımlardan fiilen en kuvvetli olan kişi veya kişiler yönetici olurlar ve başa geçerler."[594] Bütün bunlar, İbn Haldun'un asabiyet kuramının sosyal gerçeklikle çelişmediği gibi, bir hukuk düşüncesinin temeli olmaya da elverişli bulunduğunu göstermektedir.

Asabiyet ve İdeoloji

İdeoloji, ilk ortaya çıkışından günümüze gelinceye kadar önemli ölçüde anlam kaymasına uğramış ve çok farklı şekillerde tanımlanmış bir kavram niteliğini taşımaktadır.[595] İlk kez Desttut de Tracy, 1801-1815 yılları arasında kaleme aldığı *Elements d'Ideology* adlı eserinde, diğer bütün bilimlere temel olacak yeni bir düşünceler bilimi olarak ideoloji (ideology=düşüncebilim) kavramını ortaya atmıştır.[596] Martin Seliger, "*Ideology and Politics*" adlı çalışmasında, ideolojiyi, "her türlü eyleme yönelik inanç sistemini tutarlı bir sistem şeklinde düzenleyen bir güç" olarak tanımlamaktadır.[597] Aynı bakış açısıyla, ideolojiler, genel olarak, bireylerin değerlerini ve çıkarlarını şekillendiren politik, ekonomik ve dinî inanç sistemleri olarak tanımlanır.[598] Easton'a göre de ideoloji, geniş anlamda, bir "inanç sistemi" olarak anlaşılmalıdır.[599] Duverger tarafından yapılan bir tanıma göre de, "İdeolojiler fikir, düşünce ve inanç sistemleridir".[600] Yine Duverger'ye göre, ideoloji, belli bir toplumu

---

[593] *A.g.e.*, s. 19.
[594] *A.g.e.*, s. 20.
[595] Şerif Mardin, *İdeoloji*, 4. b., İstanbul: İletişim Y., 1992, s. 131. Mardin bu kitabında ideoloji kavramını geniş bir biçimde tartışmakta, birinci bölümde "İdeoloji kavramının tarihsel gelişimi"ni ele almaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 13-69.
[596] David McLellan, *İdeoloji*, çev. Ercüment Özkaya, yay. haz. M. Serdar Kayaoğlu, Ankara: Doruk Y., 1999, s. 17.
[597] *A.g.e.*, s. 114.
[598] Peter J. Anderson, *The Global Politics of Power, Justice, and Death*, London: Routledge, 1996, s. 12.
[599] Kapani, s. 93.
[600] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 77. İdeoloji ile, bir halkın az veya çok biçimsel inanç sistemi anlaşılmaktadır: Grubun, sahip olduğu inancın ana parçaları olarak kabul ettiği temel doğrular (Charles O. Lerche, Jr., *Principles of International Politics*, New York: Oxford Üniversity Press, 1956, s. 368). İdeoloji kavramı genellikle felsefî, siyasî ve moral inançlar anlamında kullanılmaktadır (Morgenthau, C.

aklama ya da yerme amacı güden ve ayrıca o toplumu korumak, değiştirmek ya da yıkmak üzere girişilen bir eyleme dayanak oluşturan bir açıklama sistemidir.[601] "İdeoloji çoğu kez, toplumu bir arada tutan bir çeşit 'toplumsal çimento' olarak ele alınmaktadır."[602] Bouthoul'a göre ise, siyasî bir eğilim çoğu zaman siyasî bir ideolojiyle birlikte doğar.[603] Yönetici tabakanın meşruiyetlerini dayandırdıkları "ortak bir ideoloji"nin varlığı, erken devletin (ilk gelişme evresindeki devletin) de karakteristik özellikleri arasında yer almaktadır.[604]

Karl Mannheim'ın yaklaşımı çerçevesinde ideoloji, kişinin düşüncelerinin, grup çıkarlarına göre harekete getirilmesiyle ön plana çıkan bölümünü ifade eder.[605] Kimilerine göre de, ideoloji terimi yansızdır, "dünya görüşü" ile özdeştir. Mannheim, iki farklı ideoloji anlayışından söz ederek yararlı bir ayrım yapmıştır. "Bütüncül ideoloji" anlayışı dediği ilki, belirli bir inanışlar ya da dünya görüşleri dizisi ile belirli bir toplumsal grup ya da sınıf arasında bir bağ bulunduğunu akla getirmektedir.[606] "Tikel ideoloji" anlayışı dediği ikincisiyse, belirli bir toplumsal ya da siyasal düzeni sürdürmek ya da meşrulaştırmak için yararlanılabilecek fikirler ya da tasavvurlardır. Mesela, demokrasi fikri, iktidarın gerçekte ne denli geniş ölçüde küçük bir grubun elinde olduğunun gizlenmesi için kullanılabilir. Bazen de siyasal düzen kültürel değil doğal bir oluşum gibi gösterilebilir. Habermas için ideoloji, güç sahiplerinin arzusu yönünde "sistemli olarak çarpıtılan iletişim" demektir. Althusser'e göre de ideoloji, "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla hayalî ilişkileri"ni yansıtır.[607]

İdeolojiler, özel davranışların herbirini politikanın tümünün bir tasarımı içine yerleştirerek, bu davranışları etkilerler. Ayrıca, değer sistemlerini de belirler ve tanımlarlar. Her toplumun iyilikle kötülüğün, adaletle haksızlığın tanımları, yani değer sistemleri üzerine kurulu olması, ideolojinin önemini gösterir.[608] Çünkü bu tanımlar

---

1, s. 110, dn. 1). İdeoloji, "deneyim, eğitim, önyargı vs. ile şekillenen zihniyet"tir. , farklı toplum ve milletler arasındaki ilişkilerde de önemli bir rol oynamaktadır (Glen Fisher, *Mindsets: The Role of Culture and Perception in International Relations*, 2. b., Yarmouth: Intercultural Press, Inc., 1997, s. 2).

[601] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 21.

[602] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 93.

[603] Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 107.

[604] Claessen ve Skalnik, "Giriş", s. 30.

[605] *A.g.e.*, s. 73-74. Mannheim'e göre ideoloji ile ütopyayı birbirinden ayırmak pratikte oldukça güçtür. Bkz. Mardin, *İdeoloji*, s. 57.

[606] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 92.

[607] *A.g.e.*, s. 93.

[608] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 79.

ideoloji ve inançların ta kendisidirler; zira iyilikle kötülük, adaletle haksızlık deneyimle değil, inançla ve bunları isteyerek benimseyişle ilgilidir.[609] Duverger'ye göre, aslında tüm ideolojiler, hatta objektif olduklarını ileri sürenler dahi, şu veya bu şekilde değer sistemleridir. Özellikle din, aile, cinsel konular ve politika alanında durum budur. Hatta, toplumsal çatışmaları azaltmak bakımından çok önemli olan meşruiyet kavramı dahi bir inançlar sistemine, bir idelolojiye dayanır.[610]

Bir başka tanıma göre ideoloji, genellikle geniş bir halk kütlesinin siyasal faaliyetlerini etkileme amacını taşıyan, belirli bir program içeren bir düşünce biçimidir. Bir başka deyişle, ideoloji bir felsefe sistemi değil bir düşünce biçimidir ve siyaset felsefesi değil, siyasal bir faaliyet programıdır.[611] Politika, ideolojinin meşruiyet sağlayıcılığına, ideoloji de kendini var kılabilmek için politikanın gücüne ihtiyaç duyar.[612] Politik çatışmaların seyrinde ideolojiler başlıca iki şekilde rol oynarlar: Bir yandan, farklı muhalif görüşleri düzene sokup sistemleştirerek onları belirli bir bütünün parçası haline getirirler. Diğer yandan bu muhalif tavra, topyekün bir bir taahhüt anlamı veren "değer" eksenli bir itiraz niteliği kazandırırlar.[613]

---

[609] *A.g.e.*, s. 79-80.

[610] *A.g.e.*, s. 80.

[611] Henry Ducker, "İdeoloji", *Siyasal Terimler Sözlüğü* içinde (69-74), der. Maurice Cranston, çev. Candan Selek Ataöv, İstanbul: Milliyet Y., 1968, s. 71.

[612] Mustafa Aydın, "İdeoloji ve Siyaset İlişkisi", *İdeoloji* içinde (143-178), ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Y., 2008, s. 176.

[613] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 79. Brown'ın ifadesiyle, ideolojik çatışmanın temel özelliklerinden birini ahlâki yönlendirme oluşturur. İdeolojik çatışma, ahlâkî kuralları farklılaştırmak için verilen bir mücadeledir. Bu yüzden çatışan ideolojiler savaşların temel bir nedenidir veya öyle görünürler. Pekçok etnik çatışma bütünüyle etnik sorunlar yüzünden değil, aksine güç çatışması ve ideolojik adanmışlık yüzünden yaşanmaktadır (Michael Edward Brown, "The Causes and Regional Dimensions of Internal Conflict", *The International Dimensions of Internal Conflict* içinde [571-601], ed. Michael Edward Brown, Cambridge: Center for Science and International Affairs, 1996, s. 573). Görece olarak az sayıda savaşta hem etnisite hem de ideoloji (politik, ekonomik ve sosyal idealler) baş rolü oynamaktadır (Chaim Kaufmann, "Intervention in Ethnic and Ideological Civil Wars", *The Use of Force: Military Power and International Politics* içinde [394-414], ed. Robert J. Art ve Kenneth Neal Waltz, 6. ed.., Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2004, s. 397). İdeolojik çatışmanın temel özelliklerinden birini ahlâkî yönlendirme oluşturur. İdeolojik çatışma, ahlâkî kuralları farklılaştırmak için verilen bir mücadeledir (Charles O. Lerche, Jr., *Principles of International Politics*, New York: Oxford Üniversity Press, 1956, s. 374). Bu yüzden çatışan ideolojiler savaşların temel bir nedenidir (Palmer ve Perkins, s. 82) veya öyle görünürler. Çünkü belirli ahlâkî ön kabulleri içeren ideoloji, aynı zamanda savaş eylemini haklılaştırma işlevi görür. Her çeşit politikanın güç elde etme amacına yönelik olduğunu vurgulayan Morgenthau, iideolojilerin, güç kazanma tutkusunu gerek "oyunculara" ve gerekse "seyircilere" psikolojik ve moral açıdan daha kolay kabul edilebilir şekilde göstermeyi hedeflediklerini vurgulamaktadır (Morgenthau, C. 1, s. 112). Ona göre, ideoloji ile kamufle etmeksizin samimî bir şekilde amacının kuvvet elde etmek olduğunu ve bu nedenle de diğer toplum ve ulusların aynı konudaki isteklerine karşı koyacağını açıklayan bir ulus ya da toplum, kendisini bu konuda büyük ve hatta ezici bir dezavantaj içinde bulacaktır. Ayrıca, bu dürüstlük, söz konusu ulusun dış politikasını eskisi kadar şevk ve

İdeoloji konusundaki kuramsal tartışmaların yoğunlaşması, XX. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. "Egemen ideoloji" kuramı olarak bilinen bu tartışmalar çerçevesinde ideoloji kavramının hegemonya merkezli yeni bir bağlama oturduğu görülmektedir.[614] Hegemonya kavramına düşüncesinde merkezî bir yer veren Gramsci, ideoloji kavramını "sistematik düşünce" olarak tanımlanmaktan kurtarmış ve bu kavramı, hegemonya mücadelesinin bir parçası olarak ele almıştır.[615] Gramsci'nin formülasyonu çerçevesinde hegemonya, siyasal iktidar mücaledelesinde işe yarayacak ideolojik anlamlar üzerinde yürütülen bir mücadele olarak da tanımlanmaktadır.[616] Şayet güç, bir ideolojiye dayanan otorite ile özdeşse, o ideoloji, gerçekte gücün asıl kaynağıdır.[617] Tarih boyunca insan toplumlarında ideolojilerin toplum üyelerini bir arada tutmak gibi bir işlevi de üstlendikleri görülmektedir.[618] İdeoloji kavramı birçokları tarafından, hatalı olarak, doktrin kavramının basit bir eşanlamlısı gibi de görülmüştür. Oysa, Ancak, iki kavram arasında bir anlam farklılığı mevcuttur, öyle ki "ideolojik doktrin" (*ideological doctrine*) kavramı kullanılarak ideolojik nitelik taşımayan doktrinlerin varlığı dile getirilmiş olmaktadır.[619] Yine, ideolojiyi "politik doktrin" olarak tanımlayanlar da mevcuttur.[620] En genel tanımıyla doktrin, "öğreti" (*teaching*) karşılık gelmektedir.[621]

---

vicdan huzuru içinde izlemesine engel olabilir. Halkı hükümetin dış politikasını desteklemeğe çağırabilmek için, adalet gibi moral ilkelere atıfta bulunan bir ideolojik söyleme ihtiyaç vardır (Morgenthau, C. 1, s. 114). Bu açıdan ideolojiler, bir ulusun ya da toplumun moralini yükseltecek ve dolayısıyla gücünü arttıracak, düşman ulusun ise moralini zayıflatacak bir silahtır (Morgenthau, C. 1, s. 115).

[614] Serpil Sancar Üşür, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1997, s. 25-26.

[615] *A.g.e.*, s. 37.

[616] *A.g.e.*, s. 38.

[617] Reinhold Niebuhr, *Faith and Politics*, NewYork: George Braziller, Inc., 1968, s. 200.

[618] Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu*, çev. Mete Tunçay ve Alâeddin Şenel, İstanbul: Alan Y., 1982, s. 17-18.

[619] John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 82.

[620] Raman Selden, *Practicing Theory and Reading Literature: An Introduction*, Lexington: The University of Kentucky Press, 1989, s. 153.

[621] Shirley C. Guthrie, "Doctrine", *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson ve John Bowden, Philadelphia: SCM Press Ltd, 1983, s. 161. İdeoloji kavramı birçokları tarafından, hatalı olarak, doktrin kavramının basit bir eş anlamlısı gibi de görülmüştür (Jenny Edkins, *Poststructuralism & International Relations: Bringing the Political Back*, Boulder: Lynnne Rienner Publisher, Inc., 1999, s. 107). Oysa, bu kavram çok daha geniş bir içeriğe sahiptir; öyle ki, ideolojiler bilinçli ve bilinçsiz ideolojiler şeklinde bile tasnife tâbi tutulmaktadır. Bilinçli ideolojiler, sosyal durumları açıklayan ve değerlendirmeye tâbi tutan, insanların toplum içindeki yerlerini anlamalarına yardım eden ve onlara sosyal ve politik faaliyetler için bir program sunan tutarlı ve kapsamlı fikirler dizisidir. Bilinçsiz ideolojiler ise, dünyaya bakışımızı belirleyen kanaat ve yargılardır ve biçimsel olarak isimlendirmeye tâbi tutulmazlar, bu yüzden de teşhis edilmeleri zordur. Bkz. Cynthia Weber, *International Relations Theory: A Critical Introduction*, New York: Routledge, 2005, s. 4-5.

Jean-William Lapierre'in ideoloji tanımının, asabiyetle bazı noktalarda kesiştiği görülmektedir. Ona göre, ideolojiler, iktidar isteyen toplumsal güçler ortaya çıktıklarında "fetihçi"dirler.[622] İdeoloji kavramının Arapça karşılıkları olarak *akîde*[623], *mezheb*[624] ve *fikriyat*[625] kavramları gösterilmektedir. Ancak İbn Haldun'da özellikle "*davet*" kavramı ideolojiye karşılık gelmektedir. Asabiyet sayesinde kurulan bir devlet ortaya bir *davet* (ideoloji) koyabileceği gibi, asabiyet ideolojiye (*davet*) zemin de hazırlayabilir ve bu da yeni bir devletin kurulmasına yol açabilir.[626] Günümüzde ideolojilerin, modern asabiyet olarak adlandırılabilecek bir işlev üstlendikleri görülmektedir. Farklı etnik kökene sahip olan ve farklı bölgelerde yaşayan insanlar, aynı ideolojik çatı altında bir araya gelirken, ideoloji farklılığı bazen aynı aileden olanları ayırıp parçalayabilmektedir.[627] Böylece ideoloji, bir tür *sebep asabiyeti* olarak kendisini göstermektedir.[628]

İbn Haldun'un kapsamlı bir ideoloji kuramının bulunduğunu[629] belirten Bağce, düşünürün, "Kuzeyliler derilerinden dolayı renk almazlar, çünkü onlara anlamını veren dilciler de beyazdır" şeklindeki ifadesine dikkat çekmektedir.[630] Böylece İbn Haldun,

---

[622] Mithat Baydur, *Milliyetçilik*, İstanbul: Ağaç Y., 1994, s. 27.

[623] el'Adah, s. 197; Zakaria Sibahi, *Encyclopedic and Documentary Dictionary of Diplomatic and International Terms English-French-Arabic*, 1991, Dımaşk: Dâru Tlasdar, s. 158

[624] Sibahi, s. 158

[625] Muhammed Sıddiki Kureyşî, *Keşşâf-ı Istılahât-ı Siyasiyyât*, C. I, haz. Muhammed Said, İslamabad: Muktadera Kavmi Zeban [National Language Authority], 1985, s. 325.

[626] Georges Labica, *es-Siyasetü ve'd-dînü inde İbn Haldûn*, çev. Musa Vehbe ve Şevki Düveyhî, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1980, s. 249-253.

[627] Mustafa Orçan, "Modern Bir Asabiyet Olarak İdeoloji", *İdeoloji* içinde (123-140), (s. 123-140) ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Y., 2008, s. 135.

[628] *A.g.e.*, 135-136. Birçok yazar, dini, "kapsayıcı ideoloji" olarak görme eğilimi taşımaktadır. Bu çerçevede din, milliyetçilik ve komünizm gibi insanları farklı sosyal gruplar halinde bir araya getiren bir düşünceler veya inançlar bütünü olarak toplumsal işlevler bağlamında tanımlanmıştır (Bkz. Evans ve Newnham, s. 166). Carlsnaes, ideolojilerin "eylem programları" olarak fonksiyonunu ve belirgin tabiatını vurgulamak gerektiğini belirtmektedir (Walter Carlsnaes, *Ideology and Foreign Policy: Problems of Comparative Conceptualization*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 168). Özellikle bu nokta, ideoloji kavramı ile asabiyet arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır, çünkü asabiyet, salt bir duygu değil, eylem olarak kendisini gösteren bir dayanışma biçimidir.

[629] Bağce, H. Emre, "İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu Batı*, Yıl: 8, Sayı: 31 (Şubat-Mart-Nisan 2005, Ankara), s. 200

[630] *A.g.e.*, s. 205. İbn Haldun'un ifadeleri şöyledir: "Kuzeydeki halka gelince, bunlar, (kendileri tarafından,) renklerine göre isimlendirilmemiştir. Çünkü beyaz, isimler için o dili kullanan halkın rengiydi. Onda, (kendilerine) uygunluğu ve alışılmışlığından dolayı, isimlendirmede kendisine itibar edilecek bir garipliği (ya da dikkat çekiciliği) taşıma durumu yoktu." (*Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 44a-44b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 114; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 119; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 263; *Mukaddime*/Dursun, I,. s. 221.) Bu durum, mesela Bursalı bir insanın Bursa'da kendisini Bursalı olarak tanıtmaması, semtinin ya da mahallesinin ismini vermesi gibidir. Bu tür adlandırmalar "olgu"dan hareketle yapıldığı için, "öteki"ni inşa eden bir "söylem" olarak nitelendirilemezler, bilâkis pratik bir

kızılderililere, sarı ırka ve siyahlara derilerinin renginden hareketle isim verilirken, beyaz tenliler için böyle bir adlandırmada bulunulmuyor olmasına dikkat çekmektedir. Bu ifadesiyle İbn Haldun, bilimsel paradigmaların ve kavramsal çerçevelerin bilim adamlarının öznel konumuyla veya ideolojisiyle olan ilişkisine, bir başka deyişle kavramların kültür-bağımlı olduklarına dikkat çekmiş olmaktadır. Bağce ayrıca, İbni Haldun'un bilim ve bilginin birçok bakımdan iktidarlarla doğrudan ilişkili olduğunu gösterdiğini, bu haliyle onun çözümlemesinin Marks'ın, Mannheim'ın ve Althusser'in ideoloji çözümlemelerine yaklaştığını ileri sürmektedir.[631] Bağce'ye göre, Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* yapıtında ortaya koyduğu gibi, İbn Haldun da ideolojik aygıtların ve baskı araçlarının birbiriyle uyum içinde, halk üzerinde uygulandığını, bu doğrultuda eğitimin resmî ideolojinin benimsetilmesi için bir araç olarak oluşturulduğunu savunmaktadır. Ona göre, İbn Haldun'un sistemi ile düşünüldüğünde, "eğitimin amacı nedir sorusunun yanıtı, itaati sağlamaktır".[632]

Ancak, Bağce'nin yaptığı bu değerlendirme gerçekte İbn Haldun'un konuyla ilgili yaklaşımını kısmen yanlış yansıtmaktadır. İbn Haldun, eğitimin içeriğinin veya müfredatın değil, aşırı kuralcı ve disiplinli öğretmen-öğrenci ilişkisine dayanan bir eğitim ve öğretim sürecinin (*kahru't-te'dîbi ve't-ta'lîm*) insanları itaatkâr ve kendini savunmaktan aciz hâle getirdiğini belirtmektedir.[633] Yine Bağce'ye göre, İbn Haldun'un, var olan siyasal ve sosyal koşullara karşı çıkanların gerçekliği tam olarak kavrayamadıklarını savunması ve bazı devrimlerin başarısızlığını Mannheim'ın ütopya kavramını ele alış biçimi gibi incelemesi oldukça dikkat çekicidir. Gerçekliğin anlaşılmasının/anlaşılamamasının nedenleri konusunda her ikisi arasında yaklaşım benzerliği mevcuttur.[634] Bağce'ye göre İbn Haldun, ideolojinin farklı biçimlerini devletler ve toplumlar arasındaki ilişkilere taşıyarak önemli bir katkı sağlamaktadır.[635]

---

zorunluluktan kaynaklanırlar. Gerçekte söylem, olguya ilişkin izlenimi bütünüyle değiştirme imkânına sahip değildir. Mesela, nezaketen "eşek" kelimesini kullanmaktan kaçınanların bunun yerine "merkeb" (binilen herhangi birşey) sözcüğünü kullanmış olması, zamanla merkeb kelimesinin asıl anlamının unutulmasına ve en az "eşek" sözcüğü kadar kaba bir tabir olarak algılanmasına neden olmuştur.

631 Bağce, s. 206.

632 *A.g.e*., s. 208. İlgili kitap için bkz. Bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 2. b., İstanbul: İthaki Y., 2006.

633 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 181b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 410; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 510; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 673.

634 Bağce, s. 209.

635 *A.g.e.*, s. 213.

Öte yandan, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde, bir arada yaşayan, hayatın zorluklarını birlikte göğüsleyen kişiler arasında da aynı dayanışma duygusu ya da *asabiyet*in doğacağını belirterek *sebep asabiyeti*ne işaret eden Ritter, asabiyet anlamına gelen ilişki ya da bağlantı düşüncesinin, entegrasyonu besleyen bir *ideoloji* özelliği gösterdiğine dikkat çekmektedir.[636] Benzer şekilde Uygun da, bu olguyu "*ideolojik* dayanışma" olarak adlandırmakta, bunun yöneticilere bağlılıktan kaynaklandığını ifade ederek, İbn Haldun'un, iyice yerleştikten ve oturduktan sonra, devlet egemenliğinin sürdürülmesi için soy bağına gerek kalmadığını belirtiyor olmasına dikkat çekmektedir. Düşünüre göre, insanlar, yöneticiye duyulan bağlılığı bir süre sonra dinsel bir gereklilik gibi algılamaya başlamaktadır.[637] Gerçekte İbn Haldun, bu olguyu bir asabiyet/dayanışma türü olarak görmemekte, devletin *istikrar* kazanması durumunda asabiyete ihtiyaç duyulmayabileceğini ileri sürmekte, asabiyetin yerini alışkanlıktan (*el-'avâidü'l-me'lûfe*) kaynaklanan bir tür inancın (Weber'in adlandırmasıyla "geleneksel meşruiyet"in), devlete itaatin zorunlu ve gerekli (*zarûriyyetün vâcibetün*) olduğu düşüncesinin alacağını vurgulamaktadır.[638] Düşünürün, bir devletin güçsüzlüğüne rağmen varlığını sürdürmesinde önemli rol oynayan bu "benimsenen adetler" ya da "yerleşik alışkanlıklar" düşüncesi, "kurumsal/geleneksel meşruiyet" konusuna açıklık getirmesi bakımından önem taşımaktadır. Böylece, Max Weber'in "geleneksel meşruiyet" (*traditionale Legitimität*) ve "karizmatik otorite" (*traditionale Herrschaft*) kavramlarıyla ifade ettiği olgu farklı terimlerle ifade edilmiş olunmaktadır.[639] Weber'in kavramlarını fonksiyonel bir yaklaşımla revize etmiş olan Easton'a göre ise üç ayrı meşrûluk menşeinden birini "yapısal (strüktürel) kaynak" oluşturmaktadır.[640] Meşruiyetin yapısal kaynağı, kurumsallaşmanın getirdiği süreklilik, istikrar ve alışılmışlık olarak anlaşılabilir.

Böylece düşünür, asabiyet kavramının açıklamakta yetersiz kaldığı olguları da kuramına dahil etmekte ve analizinin bir parçası haline getirmektedir. Buna göre, bir devlet, başlangıçta kurulmasını ve gelişmesini sağlayan asabiyet ortadan kalktığı ve

---

[636] Ritter, s. 20.
[637] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 46.
[638] Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomi: III. Abteilung)*, Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr, 1922, s. 124, 130, 642-649; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 144a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 334; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 399; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 566.
[639] Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 130, 642-649.
[640] Kapani, s. 93-94.

kendisine güç veren siyasal dinamikler yok olduğu halde, zannedilenden daha uzun süre yaşamayı başarabilir. Öyle ki, egemenliği altında bulunan halkta oluşan, mevcut siyasal otoriteye mutlaka itaat edilmesi gerektiği, onun bu itaati isteme hakkının bulunduğu yönündeki psikolojik bir kanaat sebebiyle asabiyete ihtiyaç duymaz hale gelir. Bu kanaat, nesiller boyu sürüp gelen boyun eğme ve teslimiyet gösterme halinin toplumsal hafızaya güçlü bir şekilde yerleşmiş olmasından kaynaklanır. Bu yüzden, hiç kimse, devletin başındaki şahsın otoritesini kabullenmek ve benimsemekten başka bir şey düşünmez, söz konusu otoritenin sorgulanması adeta doğal bir gerçekliğin reddi gibi algılanır. Bu durum, toplum bireylerinin çocukluktan itibaren kendilerini içinde buldukları siyasal ortamı doğal ve değiştirilmesi düşünülemeyecek bir durum şeklinde algılamalarının sonucudur.[641]

Asabiyet ve Siyasal İdeoloji Olarak Din

İdeoloji kavramı ilk defa Aydınlanma dönemi sonrası düşünürleri tarafından "fikirler bilimi" anlamında kullanılmıştır.[642] İdeolojilerden bazen, dinlerle aynı mantıksal kategoriye aitlermiş gibi söz edilir. Aralarında farklar da bulunmakla birlikte, her ikisi de, aynı zamanda hem "gerçek" sorunuyla hem de "davranış" meselesiyle ilgilenen, belirli bir anlamda "total" sistemlerdir.[643] Gramsci'ye göre, ideolojik alan felsefî sistemler, ortak duygu, din ve folklar gibi toplumsal bilinç düzeylerinin hepsini kapsar.[644] Bu anlamda ideoloji, dini de içermektedir. Çünkü "bir toplumu baştan aşağıya belirleme iddiası taşıyan öğretiye ideoloji adı verilir".[645] Kısacası din, aynı zamanda bir ideoloji işlevi görmektedir[646] ya da bir başka ifadeyle, din "ideolojinin belirli bir biçimi"dir.[647] Bu nedenle, Luc de Heusch, şaşırtıcı olmakla birlikte bir ölçüde haklı olarak, "Siyasal bilim karşılaştırmalı dinler tarihidir" iddiasını ileri sürebilmiştir.[648] Dini bir ideoloji türü olarak görenlerin yanısıra, ideolojileri bir tür din kabul edenler de

---

[641] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 224.
[642] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 87.
[643] Max Cary, "Ideology", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. XX, 15. ed., Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc., 1990, s. 768.
[644] Fatih Duman, " 'İdeoloji' Kuramları", *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler* içinde (163-206), ed. Tevfik Erdem, Ankara: Lotus Y., 2006, s. 173.
[645] Teoman Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, İstanbul: İz Y., 1996, s. 64.
[646] Scott Mann, *İdeoloji Olarak Din: Kalpsiz Bir Dünyanın Kalbi*, çev. Hülya Osmanağaoğlu, İstanbul: Aykırı Y., 2004, s. 10.
[647] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 420.
[648] *A.g.e.*, s. 417-418.

mevcuttur. Bu yüzden F. Sakri, İbn Haldun'un dinsel ideolojiye yaklaşım biçiminin diğer ideolojiler için de geçerli olabileceğini savunur.[649] Raymond Aron'a göre de Marksizm, sadece bir ideoloji değil, aynı zamanda "dünyevî bir din"dir.[650]

Din faktörü, siyaset sosyolojisi açısından özellikle devlet ve sistem inşasındaki rolü ile önem taşımaktadır. Maddî anlamda din, grupları ve bireyleri sosyal ve politik hedefleri gerçekleştirmek için harekete geçmeye motive edebilir. Sosyal ve politik konulara mutlak biçimde ilgisiz kalan dinî gruplar, şayet varsa, çok azdır. Din, kitleleri hareket geçiren bir etken, kitle hareketinin bir denetçisi, fikrî muhalefet için ideolojik bir temel olmaya elverişlidir.[651] Sosyal değişmeyi etkileyen kültürel faktörlere vurguda bulunan Giddens'e göre, bunlar, dinin, düşünce ve bilinç biçimlerinin etkilerini içerir,

---

[649] Sakri, s. 64.

[650] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1998, s. 54. Morgenthau'ya göre, günümüzdeki savaşlar da, "ideolojik bir karaktere bürünerek bir çeşit din savaşı haline dönüşmektedir". Çünkü günümüzün (XX. yüzyılın) savaşan devletlerinin uyruğu ya da vatandaşı, XVIII. ve XIX. yüzyıldaki atalarının tersine, hükümdarının şan ve şerefi veya ulusunun birliği ve büyüklüğü için değil, bir "ideal", bir "ilkeler bütünü", bir "hayat tarzı" uğruna açılmış bulunan bir tür "cihad" için harbetmekte; bu konularda sadece kendi görüşünün "hakikat"ten ve "erdem"den güç aldığına inanmakta; kendisini bu konuda tekel sahibi sanmaktadır. Netice olarak bireyler, ya ölüm ya da "kayıtsız-şartsız teslim" koşuluna göre savaşmakta, savaşan uluslardan her birey karşısındakini "değer yoksunu, hakikate sırt dönmüş, şeytanca ideal ve hayat tarzına sahip" olmakla suçlamaktadır. Yaralılara, hastalara, teslim olanlara, silahını terk edenlere ve silahsız olanlara insanca muamele etmeyi gerektiren ahlâkî sorumluluk duygusu şimdi ortadan kalkmış, bunun yerini, duvarın öte tarafına mensup olan herkesi savaşılacak düşman sayma ve karşıdaki "şeytan" ya da "iblis"le profesyonel veya amatör olarak yakınlığı bulunan herkesin cezalandırılması ve yeryüzünden kazınması anlayışı almıştır (Morgenthau, C. 1, s. 316). Yine Morgenthau'ya göre, dinî bir inanç ile güçlendirilmiş bütün siyasal felsefeler emperyalist bir siyasetle biraraya geldiklerinde, ideolojik bir örtü olarak kullanılmaya hazır hale gelmektedir (Morgenthau, C. 1, s. 119). Böylece din; fikirler, inanç sistemleri ve ideolojilerin uluslararası ilişkilerdeki etkisinin nasıl anlaşılacağı sorununun bir parçası olarak ele alınmaktadır. Bkz. Scott Thomas, "Religion and International Conflict", *Religion and International Relations* içinde (1-23), ed. Ken R. Dark, New York: Palgrave, 2000, s. 1.

[651] Jeffrey Haynes, *Politics in the Developing World: A Concise Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002, s. 117. Siyaset bilimci James Mellon'a göre de din, toplumun siyasî kültürünün bir parçası olması itibariyle, gerek iç gerekse dış politikanın vazgeçilmez bir unsuru olan sosyo-kültürel boyutu oluşturmaktadır (Selçuk Arı ve Okan Arslan, *Uluslararası İlişkiler ve Din: Tanrı Tarafsız mı?*, Ankara: Platin Y., 2005, s. 9). John Westlake'e göre de, insan ihtirasının tâbi olduğu en güçlü ve en tehlikeli tutkulardan birini haklı veya haksız, bir davaya/ideolojiye bağlanmışlık oluşturmaktadır. Öyle ki, Protestanın Protestana ve Katoliğin Katoliğe karşı duyduğu bağlılık, kendisini daha kapsamlı olan devlete bağlılıkla güçlendireceği yerde, o bağlılığı kesip koparmakta, bu ihtirasın kontrolü için yararlanılabilecek olağan devlet kontrolünü, ona en büyük ihtiyacın duyulduğu bir anda zayıflatmaktadır (Morgenthau , C. 1, s. 317). "Siyasal din", onu benimseyen toplumun kurumları ve ideolojilerine göre şekil alabilmektedir. Bu kurumsal ve ideolojik yapının anlaşılması, siyasal dinin içindeki çoğulculuktan nasıl bir sentezin ortaya çıkacağını gösterir (Bkz. Sultan Tepe, "Siyasal Din: Ulusal ve Uluslararası Uzlaşım", *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde [519-533], der. Faruk Sönmezoğlu, İstanbul: Der Y., 1998, s. 532). Din, hem ulusal düzeyde, hem de toplumlar arası alanda, açıkça hem birleştirici hem de parçalayıcı roller oynamaktadır. Bkz. John David Carlson ve Erik C. Owens, "Introduction: Reconsidering Westphalia's Legacy for Religion and International Relations", *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics* içinde (1-37), ed. John David Carlson ve Erik C. Owens, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003, s. 17.

din sosyal yaşamda muhafazakâr veya yenilikçi bir güç olabilir.[652] Belirli dinî kurumlar birçok toplumda son yüzyıllarda güç ve etkilerini yitirdiler, fakat yeni ve eski dinî inanç ve uygulamalar bireylerin yaşamlarında, bazen yeni kurumsal biçimler alarak, bazen de dinî heyecanın büyük patlamalarına yol açarak varlığını sürdürdü. Dinî kimlik sahibi kurumlar, o kurumların temsil ettiği dine inanan ve onu yaşayan çok az insan bulunduğu zaman bile, sosyal ve politik roller oynayabilmektedir.[653]

Din, herşeyden önce etik boyutuyla siyasal alanı etkileyegelmiştir. Batı'daki siyasete ve topluma ilişkin liberal felsefe ve yaklaşımlar, kendi içinde derin hıristiyan köklere sahiptir. Locke ve Grotius'un en büyük kurucu babaları oldukları bu yaklaşıma ait bireylerin ya da vatandaşların "doğal haklarının varlığı" düşüncesi, Hristiyanlığın "doğal hukuk" kavramına dayanıyordu.[654] Siyasal realistler analizlerinde dine doğrudan yer vermemekle birlikte, genelde dinsel geleneklerden çıkarılmış olan etiği, devlet veya gruplar tarafından gerçekleştirilen eylemler için olumlu bir saik olmaktan çok, devlette *sınırlayıcı* bir faktör olarak kullanmaya çalışmışlardır. Buna karşılık postmodernistler, dinin toplumsal kimlik ve şiddetle olan bağının daha çok farkındadırlar. Samuel

---

[652] Giddens, *Sociology*, s. 658.

[653] Peter L. Berger, The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* içinde (1-18), ed. Peter L. Berger, Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1999, s. 3.

[654] Stanley Hoffmann, *The Political Ethics of International Relations*, New York: Merrill House, 1988, s. 5. Her ne kadar çağdaş dönemde Vestfalya sisteminin ontolojik varsayımları, siyasal alanda dinin gözardı edilmesine yol açmış ve analizlerin eksik kalmasına neden olmuşsa da, bizzat modern ulus-devlet sisteminin kaynağı olan Vestfalya Barışı, Protestan Reformu'nun, yani dinsel bir hareketin sonucudur. (Bkz. J. Ann Tickner, "On Taking Religious Worldviews Seriously", *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics* içinde [223-242], ed. Helen V. Milner ve Andrew Moravcsik, Princeton: Princeton University Press, 2009, s. 231-232; Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 2001, s. 8.) Ayrıca, modern egemen devlet yapısı, Semitik fikirler ile Avrupa tecrübesinin bir izdivacı olarak görülebilir (Ali A. Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, Oxford: James Currey Ltd, 2005, s. 61). Amerikan siyaset ve diplomasisindeki değerler geleneğinin kaynağı, özellikle Eski Yunan siyaset felsefesinden türeyen klasik gelenekle Hıristiyan geleneğinin bileşimidir (Kenneth W. Thompson, *Traditions and Values in Politics and Diplomacy: Theory and Practice*, Rouge: Louisiana State University Press, 1992, s. 7). Vestfalya egemen ulus-devletler sistemini hazırlayan etkenlerin ardında Protestan Reformasyonu'nun yer alması, her ne kadar seküler ve din dışı gibi görünse de, bu sistemin ve ulus-devlet olgusunun kökeninde dinî fikirlerin yer aldığını göstermektedir. Şayet Reformasyon gerçekleşmeseydi, egemen ulus-devletler sistemi en azından bu biçimde ve bu çağda ortaya çıkmayacaktı (Daniel Philpott, "The Religious Roots of Modern International Relations", *World Politics*, Vol. 52, No. 2 [January 2000], s. 206). Vestfalya düzeni ile birlikte siyaset alanından sürgüne gönderilen din, Soğuk Savaş'ın bitmesi ve/veya küreselleşmenin ortaya çıkmasıyla birlikte tekrar ortaya çıkmış veya dirilmiştir (Pavlos Hatzopoulos ve Fabio Petito, "The Return from Exile: An Introduction", *Religion in International Relations: The Return from Exile* içinde [1-20], ed. Fabio Petito ve Pavlos Hatzopoulos, New York: Palgrave MacMillan, 2003, s. 1-3). Kubálková'ya göre, dinin dünya genelinde dirilişi üzerinde çalışma yapılması gerekmektedir (Vendulka Kubálková, "Toward an International Theology", *a.g.e.* içinde [79-104], s. 79).

Huntington'un *Foreign Affairs*'de 1993 yılında yayınlanan "Clash of Civilizations" başlıklı makalesiyle birlikte, dinin farklı toplumları etkileme biçimleri konusuna olan ilgi artmıştır. 11 Eylül 2001'den sonra ise politik şiddet ve dinle ilgili kitaplar bir sağanak gibi ortalığı kaplamıştır. Bütün bu çalışmaların vardığı sonuç, dinin toplumlar üzerindeki etkisinin görmezden gelindiği ve siyaset tartışmalarında göz önünde tutulması gereken yaşamsal ve önemli bir faktör olduğudur.[655] Öte yandan, Douglas Johnston and Cynthia Sampson'un editörlüğünü yaptıkları *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*[656] adlı kitap konuya dengeli bir bakış açısıtı getirmeye çalışmış ve dinin hem bir devlet içindeki etnitisteler hem de uluslar arasında bir yandan savaşlara yol açarken, diğer yandan da devletin davranışındaki baskı ve zulüm eğilimini dizginlemek ve barışı teşvik etmek olarak ortaya çıkabildiği ileri sürülmüştür.[657]

Arap/İslâm İmparatorluğu sisteminin tek dayanağının fetih ve kişisel iktidarla sınırlı kalmadığını, onun ideolojik bir hâkimiyet anlamına da geldiğini belirten[658] Duverger'ye göre, egemenliğin yalnız silah zoruyla değil, aynı zamanda bir ideoloji ile gerçekleştirildiği bir başka örnek Roma İmparatorluğu'dur.[659] Arap/İslâm İmparatorluğu'nun getirdiği göreceli uygarlık ve iktidar birliğinin Roma İmparatorluğu'nda olduğundan bile daha uzun bir süre yaşatılabilmiş olması, dinin ve değerler sisteminin birleştirici etkisinden kaynaklanıyordu.[660] Her ne kadar İslamî köktencilik, bütün evrene hâkim olan Tanrı'nın herhangi bir yerel sadakat veya bağlılığa önceliğinin olduğunu ileri sürerek, kendi şartları çerçevesinde milliyetçiliğin veya herhangi bir resmî ideolojinin kesin antitezi gibi görünebilirse de, bir ulusun farklı sınıf ve bölgesel parçalarını baskıcı bir komşuya karşı birleştirmenin oldukça eski nitelikteki rolünü üstlendiği zaman, bir politik güç olarak en etkilisi olmaya devam etmektedir. Mesela İran'da Fars milliyetçiliği ile din (mezhep) arasında böyle bir ilişki mevcuttur.[661]

---

[655] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 373.
[656] Bkz. Johnston, Douglas ve Cynthia Sampson (ed.), *Religion, The Missing Dimension of Statecraft,* New York: Oxford University Press, 1994.
[657] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 373.
[658] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 433-434.
[659] *A.g.e.*, s. 433.
[660] *A.g.e.*, s. 434.
[661] Steve Bruce, *Politics and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2003, s. 93. İdeolojik görünümleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Hristiyanlığın da pekçok ideoloji türünü içerdiği belirtilmektedir. Bkz. Palmer ve Perkins, s. 83.

Dinin siyasal alan üzerindeki etkisi, siyaset sosyolojisi bağlamında, en azından İslâm örneği çerçevesinde, müslüman bilginler tarafından önemle vurgulanan bir nokta olmuştur. Örnek olarak Mâverdî şöyle demektedir: "Din ve mezheb birliğinin yakınlık ve dostluğun kuvvetlenme sebebi olduğu nasıl kabil-i inkâr değilse, bunların ayrılığının da o nisbette öfke ve düşmanlık yaratacağı da yine kabil-i inkâr değildir."[662] Günümüz sosyal bilimcilerinin eksikliğini duyduğu ve araştırılması gerektiğini savunduğu din-toplum-siyaset ilişkileri konusunda İbn Haldun'un yararlı bir başvuru kaynağı olarak katkıda bulunması mümkün görünmektedir. Franz Rosenthal'e göre, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de göğüs germek zorunda kaldığı gerçek sorun, insan ihtiyaçları tarafından belirlendiği şekliyle anlaşılan tarihsel sürece güçlü din fenomenini entegre etmekti.[663] İbn Haldun, dinin sosyal değişmenin bir dinamiği olarak konumunu gerçekçi bir şekilde tasvir ettiği söylenebilir. Gumplowicz'in ifadesiyle, İbn Haldun'un, analizinde, din ile siyaseti makul bir biçimde birleştirdiği görülmektedir.[664] Konuyu çok geniş biçimde inceleyen İbn Haldun, özellikle *asabiyet*le birleşmiş olan dinin etki alanını ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte, politik etki şartları, dinsel vahyin doğruluğu hakkında birşey söylemez. Böylece İbn Haldun, İslâm dünyasının muhtemel görünümleri hakkında kötümser bir bakış açısına sahip olmakla birlikte, aynı zamanda samimi bir müslüman olarak kalmaktadır. Yani politik başarısızlık ya da etkisizlik, dinin bizzat kendisinin yanlış ya da hatalı olması anlamına gelmez.[665] Devlet, gücün odak noktası ve İbn Haldun'un incelemesinin temel nesnesi olarak görülebilir, fakat devlet İslâm tarihinde asla Avrupa tarihinde görülen türden mutlak iddialara sahip olmamıştır. Bu, devletin dinsel alan üzerinde belirleyicilik iddiasında bulunmaması, dini şekillendirme hakkının kendisinde bulunduğunu ileri sürmemesi anlamına gelmektedir.[666] İbn Haldun'un tarih anlayışı, politikaya, kendi faydacı ahlâkı ile yargılanabileceği ayrı bir alan, bir başka deyişle *de jure* olanın yanı sıra *de facto* durumun dikkate alınmasını sağlayan bir saha oluşturmaktadır. Bununla birlikte, İbn

---

[662] Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi, 2. b., İstanbul: MEB Y., 1997, s. 399.
[663] Franz Rosenthal, "Ebn Ḳaldūn", *EI*, C. VIII, s. 34.
[664] Nasıf Nessâr, *el-Fikrü'l-Vakıî inde İbn Haldûn: Tefsîru Tahlîlî ve Cedelî li-fikri İbn Haldûn fî Buniyyetihî ve Ma'nâhû*, 2. b, Beyrut: Dâru't-Talîa, 1985, s. 278.
[665] Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", in *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, s. 156.
[666] *A.g.e.*, s. 157

Haldun politik ahlâkın dinsel ahlâk karşısında bir önceliği bulunduğunu savunmaz. Tam aksine o, uzun vadeli hedefler bağlamında bu ikisi arasında bir karşıtlık görmez.[667] Bununla birlikte İbn Haldun'un dinin siyasal alandaki rolüne ilişkin katkısı bazı tartışmalı yönler içermektedir. Herşeyden önce, onu, içinde yaşadığı ve yazdığı İslâmî bağlamdan ayırmak zordur.[668]

İbn Haldun, din kurumunun "devleti açıklayan" değil, fakat devlet hayatında rol oynayan etkenlerden biri olarak önem taşıdığını dile getirmiştir.[669] Bu noktayı İbn Haldun çok açık ve basit bir şekilde şöyle formüle etmiştir: *Dinî davet* (dinsel ideoloji) bulunmadan *asabiyet* başarılı olabilir, fakat asabiyete dayanmadan dinî davet başarı kazanamaz.[670] Gellner'e göre, İbn Haldun, inancın muazzam politik potansiyeli hakkında açık bilgi verir. Dinî heyecan, katılımcı grupların doğal dayanışması üzerinde etkili olduğu zaman daha büyük birlikler meydana getirir ve daha etkili bir otoritedir.[671] Din, başlangıçta salt soy birliğine ya da ortak maddî çıkarlara dayanan bir itici gücü geliştirerek, onu, birbirlerine kenetlenmiş eylemcilerden oluşan bir grubun enerjisini yansıtan karşı konulamaz bir manevî etkiye dönüştürür.[672] Goodman, asabiyetin dinî inanç ya da ideoloji tarafından kabilecilikten kurtarılıp dönüştürülmesi durumunu, asabiyetin çocukluktan kurtulup ergenlik ya da olgunluk dönemine girmesi olarak nitelendirir. Böylece asabiyet, din tarafından, toplumun temeli haline getirilmiş olmaktadır. Çünkü tek başına asabiyet bir yandan da parçalanmaya yol açacak bir enerji içermekte, din ise, birleşmeyi sağlayarak rakip asabiyetlerin yıkıcı güçlerini törpülemektedir.[673] Bu noktada dinin gördüğü işlevi, çağımızda daha çok ideolojiler üstlenmiş bulunmaktadır.[674] Goodman gibi Ritter de, asabiyete sahip toplulukların eylemde bulunmak için yön gösteren bir ideolojinin sağladığı amaç belirginliği ve dayanıklılıkla güç ve kararlılık kazandığını vurgular.[675]

---

[667] Lucian M. Ashworth, "Ibn Khaldun and the Origins of State Politics", *Postcolonialism and Political Theory*, ed. Nalini Persram, Lexington Books, Lanham: Lexington, 2007, s. 46.
[668] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 374.
[669] Bkz. Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", s. 244.
[670] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 79b-80a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 188-189; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 222-224; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 378-379.
[671] Gellner, *Anthropology and Politics*, s. 199.
[672] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 142.
[673] Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", s. 259.
[674] Kayapınar, s. 147.
[675] Ritter, s. 31.

Levi-Strauss, gerçekten derin yapıların ekonomik ve toplumsal düzenlemeler değil, zihinsel kategoriler olduğunu ileri sürmekle Marx'ı başaşağı etmiş, yani Hegel'e geri dönmüştür.[676] Bu noktada İbn Haldun'un ikisi arasında bir noktada durduğu söylenebilir, çünkü o, bir yandan üretim şartlarının asabiyetin ve dolayısıyla devletin oluşum ve dönüşümü üzerindeki etkisini vurgularken, diğer yandan da din ile asabiyet arasındaki karşılıklı etkileşime işaret etmektedir. Bu nedenle İbn Haldun'un, derin yapı olarak hem ekonomik yapıya hem de zihinsel kategoriye eşit ölçüde yer verdiği söylenebilir. Dinî davet ya da ideoloji, asabiyetin gücünü artırır. Ancak din, yönlendirilmiş itaatin emri altına girdiği ve uysal teslimiyete dönüştüğü zaman, aktif bir siyasî hayat için gereken erkeklere özgü erdemler üzerindeki ters etki meydana getirecek şekilde istismar ya da kötüye kullanım konusu olabilir.[677] "İbn Haldun mü'minin amellerine yön veren imanın zamanla zayıfladığını ve uzun, yoğun bir çalışmayla elde edilen fıkhın koruyucuları, öğreticileri ve yorumcuları olan alimler ile halk arasında büyük bir boşluk bulunduğunu gözlemledi."[678] Ancak "gerçekte hilafet Şeriat'ta ortaya konan teorisine uygun olduğu müddetçe İbn Haldun saf İslam'ı böyle bir suçlamadan temize çıkarır."[679]

İbn Haldun'a göre, devletin veya siyasal bir otoritenin kurulması, üstün ve galip gelmekle, üstün ve galip gelmek ise, iki şeyle mümkün olmaktadır: Asabiyet ve görüşlerin ortak bir noktada toplanması. Bu ikincisi, fikir birliği, inanç ortaklığı ve/veya ideoloji taraftarlığı anlamına gelmektedir. İnanç ve fikir birliği, topluluk arasındaki rekabet ve anlaşmazlıkların ortadan kalkmasına hizmet ederek, kişisel çıkarlar için çatışmalarına ve birbirlerine karşı kıskançlık duygularına kapılmalarına engel olur. Böylece kalpler tek bir noktada buluştuğu, hedef tek olduğu ve herkes bunun için kendisini feda etmeye hazır bulunduğu için, mücadele azim ve savaş güçleri yüksektir. Bu sayede, kendilerinden sayı ve maddî güç bakımlarından daha üstün veya asabiyet duyguları daha kuvvetli toplulukları yenmeleri mümkün olabilir. Fakat böylesi bir güçlü inanç veya ideolojileri, ortak ideal ve hedefleri yoksa, düşmanlarını ancak güçlerinin eşit veya daha büyük olması durumunda yenebilirler.[680] Bir başka deyişle, dinî bir dava

[676] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 116.
[677] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 142.
[678] *A.g.e.*, s. 139, n. 25.
[679] *A.g.e.*, s. 158.
[680] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 79a-80a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 188-189; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 221-223;

(*ed-da'vetü'd-dîniyyetü*), bir devletin kurulması için gereken asabiyet kuvvetine "ek" bir kuvvet sağlayabilir. Hatta asabiyetin gücünü iki katına çıkarabilir.[681] Ancak, öncelik asabiyetindir, dinin etkisi katkı niteliğindedir.[682]

İbn Haldun'a göre, ortada bir asabiyet bulunmadan bir inanç ya da ideolojinin propagandasının tek başına başarılı olması ve hedefine ulaşması mümkün değildir. Devletler, önüne gelen herkesin kolayca sarsıp yıkamayacağı kadar istikrarlı ve sağlam yapıdadırlar. Onları ancak, güçlü bir asabiyeti bulunan, yani birbirlerini korumak için savaşacak kadar kuvvetli bir dayanışma duygusuna sahip bireylerin oluşturduğu bir topluluk tarafından benimsenen hareketler yıkabilir. İbn Haldun'a göre, peygamberlerin de durumu budur; onlar da ancak, arkalarında asabiyet ve aşiretlerinin bulunması durumunda başarılı olabilirler, aksi takdirde siyasal iktidarı ele geçiremezler. Bu yüzden, arkasında bir asabiyeti bulunmadan siyasal otoriteye karşı isyan girişiminde bulunanları bekleyen akıbet, haklı bile olsalar, yenilgidir.[683] Çünkü, insanın sürekli korunma ve kendini savunma ihtiyacı içinde olması durumu yaşadığı yer hakkında söz konusu ise, peygamberlik, mülk tesis etmek (devlet kurmak) ve bir davayı başarıya ulaştırmak gibi insanları bir araya toplamayı gerektiren bütün olaylar için de geçerli demektir. Zira bütün bunlarda amaçlanan şeye erişilmesi, ancak onun uğrunda savaşmakla mümkündür. Savaşmak için de zorunlu olarak asabiyete ihtiyaç vardır.[684] Demek oluyor ki asabiyet, dine/ideolojiye davetin tamamlanması ve böylesi bir hareketin başarılı olması için varlığı zorunlu bir şarttır. Erwin Rosenthal'in ifadesiyle, İbn Haldun "bir idealin gerçekleştirilmesi ve dinî görüşlerin pratik hayatta etkili biçimde uygulanması için güç ve iktidarın gerekli olduğunu bilecek kadar gerçekçidir" ve eserinin "Asabiyet olmadan davet (tebliğ, propaganda) tamamlanmaz" başlıklı

Mukaddime/Uludağ, I, s. 378-379.

[681] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 79b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 188-189; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 222-223; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 402-405; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 320-322. Dannreuther ve Kennedy, hatalı biçimde, İbn Haldun'un siyasal değişim modelinde asabiyete daima dinî davetin de eşlik ettiğini ileri sürmektedirler. Bkz. Roland Dannreuther ve James Kennedy, "The International Relations of The 'Transition': Ernest Gellner's Social Philosophy and Political Sociology", *International Political Sociology*, Vol. 1, No. 4 (November 2007), s. 339-355.

[682] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 142.

[683] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 80a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 189-190; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 224-225. İbn Haldun'a göre, bazen de gerçekte "başkanlık" istediği halde normal yollardan buna ulaşamayan kimseler, inanç ve/veya ideoloji kisvesi altında, bir başka deyişle inanç ve ideoloji istismarı yaparak amaçlarına ulaşmak istemektedirler. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 80b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 190; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 225; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 380-381.

[684] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 178.

bölümünde bunu vurgulamaktadır. Görüşünü desteklemek için bir hadîse atıfta bulunmaktadır: "Allah, (Hz. Lut'tan sonra) kabilesinin koruması olmadan bir peygamber göndermemiştir."[685] Bundan hareketle Arslan, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, herhangi bir dinî ilkenin yardımı olmaksızın mülkün (devlet otoritesinin) gerçekleştirilebileceğini, siyasî sorunla ilgili olarak dinin rolünün ikinci dereceden olduğunu ileri sürmektedir. "Labica'nın haklı deyimi ile o, asabiyete göre 'ikinci dereceden bir aktör'dür."[686] Ancak, dinî bir davetin lokomotif görevi üstlenerek asabiyet desteğini arkasına alması ve normal şartlarda devlet kurmayı başaramayacak bir asabiyetin gücüne yaptığı katkı ile onu iktidarın sahibi ya da ortağı hâline getirmesi mümkündür. Bununla beraber İbn Haldun, ideal birliğinden kaynaklanan güç ve nüfuzun, asabiyet kadar etkili olmadığını düşünür. Örnek olarak, Kuzeybatı Afrika'daki Muvahhidîn Devleti'nin kurucusu Mehdî'nin durumunu örnek göstermektedir. Mehdî ilim ve yaşayışı ile şöhret olup insanları kendi dava ya da idealine çağırmış ve liderliği elde etmiştir. Böyle olmakla birlikte Mehdî'nin onlar arasındaki konumu orta seviyedeydi.[687]

Öte yandan İbn Haldun, adeta "anarşi" durumu içinde yaşayan geçmişteki Arap bedevîler arasında "korunmaya dönük asabiyet" bulunmakla birlikte, "devlet kurmaya dönük" asabiyetin bulunmadığını öne sürmektedir.[688] Kaba, mağrur ve başlarına buyruk oldukları için aralarında sürekli çekişme vardır, birbirlerinin emri altına girmeyi istemedikleri gibi hepsi bizzat kendisinin lider olmasını ister.[689] Bu nedenle, sözkonusu

---

[685] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 143; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 48a, 80a, 101b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 123, 189, 234; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 129, 224, 285; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 187; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 176. Hadîsin kaynakları için bkz. Ahmed bin Hanbel, *Musned*, II, 533; Hâkim, *Mustedrek*, II, 561 (Bkz. *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 314). Hadîs ayrıca, *Sahîh-i Muslim*'in el-Fezâil bölümünde de (no. 152) yer almaktadır. Bkz. Bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul: Kayıhan Y., 1983, s. 113, n. 256.

[686] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 181.

[687] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 67a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 162; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 179; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 341. İbn Haldun'un yaşadığı çağla kıyaslandığında, günümüzde ideoloji, ideal ya da inanç birliğinin asabiyet karşısındaki gücünün kısmen arttığı söylenebilir. XX. yüzyılda Marksizm ve Nasyonal Sosyalizm (Nazizm) gibi ideolojilerin başarı sağlayabilmiş olması bunun böyle olduğunu göstermektedir. Fransız Devrimi de benzer bir nitelik taşımaktadır. Sanayi Devrimi sonrasında ulaşım ve iletişimin giderek artan bir ivme ile farklı bir yapı kazanması ve şehirleşmenin kabile yapılarında ortaya çıkardığı çözülme, ideoloji ve inanç birliğinin asabiyet karşısındaki konumunu görece olarak güçlendirmiştir. O nedenle tarihçiler XIX. yüzyılı "ideoloji çağı" olarak adlandırmaktadırlar. Bkz. Thomas Stephen Szasz, "Introduction", *The Age of Madness* içinde (1-4), ed. Thomas Stephen Szasz, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, s. 2.

[688] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 193.

[689] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 180; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 207;

bedevî Araplar, insan toplulukları içinde "devlet kurmaktan en uzak" bir grup durumundadırlar.[690] O halde, büyük çoğunluğu bedevî olan Araplar herşeye rağmen devlet kurmayı başarmış olmalarını neye borçludurlar? İbn Haldun'a göre bunun nedeni, temelinde din olan bir "dava"dır.[691] İslâm aynı zamanda, onların çok önem verdikleri özgürlüklerini yitirmelerine yol açmayan, aksine her birinin kendi kendilerinin "*vâzı'*"ı (kanun koyucusu) olmalarını sağlayan bir din durumunda olduğu için, onların karakterine uygundur. Böylece onların biraraya gelmesi mümkün olmuştur.[692] İbn Haldun'a göre, Araplar'ın devletleşmesini ve egemenlik kurmasını dinî bir dava sağladığına göre, bunu yitirmelerinin nedenini de aynı yerde aramak gerekir. Onlar dinlerini ihmal ettikleri için devlet ve saltanatlarını başka toplumlara kaptırmışlardır.[693]

Demek oluyor ki, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, asabiyetin devlet kurma gücüne erişemediği bir yerde din ya da ideoloji, onu yeterli güce sahip hâle getirebilir. Aynı şekilde, Hourani'nin belirttiği gibi, devleti kuran asabiyet güç kaybedip yönetenle yönetilen arasındaki bağ zayıfladığında, din yeni bir birlik bağı oluşturabilir.[694] Bu noktada Hassan'ın, İbn Haldun'un din ve asabiyet arasında kurduğu ilişkiyi yanlış yorumladığı görülmektedir. Ona göre, "İbn Haldun, asabiyyetin dine oranla öncelik taşıdığı, dinin ortaya çıkışında asabiyyetin rol oynadığı ve asabiyyetin kaybolmasına paralel olarak İslam'ın adil yönetiminin (siyasetinin) yok olduğu yolundaki görüşlerinin ipuçlarını daha asabiyyet kavramını incelerken belirtmektedir". Tam aksine, Emevî asabiyetinin güçlenmesinin sonucu olarak bu olumsuz gelişme yaşanmıştır. Hassan aynı şekilde yanlış olan şu değerlendirmeleri de yapmaktadır: "Demokratik nitelikteki kandaşlık özelliklerini kaybetmemiş toplumlarda din (örneğimizde İslam) asabiyyet üzerine 'inşa' olur. Ne zaman ki mülk-devlet kurulur ve ileri aşamalarına gelir, −ki bu durumda, ilerde göreceğimiz üzere, istibdat'a yönelme söz konusudur− ancak o zaman

---

Mukaddime/Ugan, I, s. 384; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 305.

690 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 181; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 208; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 386; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 306; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 366-367.

691 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 180; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 207; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 384-385; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 305-306.

692 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 76b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 181-182; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 208-209; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 386-387; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 367.

693 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 76b-77a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 182; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 209; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 387-388; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 308.

694 Hourani, s. 38.

insanlar kuvvetli bir asabiyyet olmaksızın da harekete geçebilir, örneğin savaşabilirler. İnanç, asabiyyetin yerini tutmuş görünür."[695] Bu sözleriyle Hassan, tarihî gerçekliği tersine çevirmektedir. İslâm örneği gözönüne alındığında inancın asabiyetin yerini almasından değil, asabiyetin inancın yerini tutmaya başlamasından söz edilebilir. Nitekim İbn Haldun, hilâfetin "mülk"e dönüşmesinden söz ederken bu yönde bir gelişme yaşandığını dile getirmekte, "din"in yerini asabiyetin aldığını söylemektedir.[696] Öte yandan, bir devlette zamanla asabiyetin zayıflamasına rağmen artık ona eskisi kadar ihtiyaç duyulmayabilir, fakat burada İbn Haldun, yine inancın asabiyetin yerini almasından değil, halkın yönetime olan bağlılığının bir alışkanlık hâline gelmesinden, hanedana olan bağlılığın, onların yönetimi ellerinde bulundurmaya layık insanlar oldukları düşüncesinin adeta bir inanca dönüşmesinden söz etmektedir.[697] Bu, Weber'in terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, "geleneksel meşruiyet"e karşılık gelmektedir.[698]

Bütün bunlardan hareketle, asabiyet ile din/inanç/ideoloji arasındaki ilişkinin karmaşık bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Asabiyet, din için de gereklidir (*zarûrî*); dinin hâkim olduğu bir düzen ancak onun sayesinde kurulabilir. Yani salt dinî inanç ve heyecana dayanan hareket ve birlikteliklerin devlete dönüşmesi mümkün değildir; bunu ancak asabiyet desteğini arkalarına alarak başarabilirler. O halde, dinin de asabiyete ihtiyacı vardır. Bu noktada İbn Haldun, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) asabiyeti (kavmiyetçilik ya da ırkçılığı) reddeden sözlerinin, onu tamamen ve temelinden reddetmek amacıyla söylenmediğini ileri sürer. Ona göre, bundan kasıt, asabiyetin "*hak*" olan amaçlar için araç olarak kullanılması, bizatihî amaç haline getirilmemesidir. Düşünüre göre, asabiyet tamamen ortadan kalksaydı, din ve şeriatler (*şerâiu'*) de ortadan kalkardı.[699] Din ya da ideoloji, devlet düzeni için tek başına yetmez: Din veya devlet (*mülk*) adına ortaya çıkan bir siyasî hareket (*da'vet*) , ancak onu destekleyecek ve koruyacak güçlü bir asabiyet ile hedefine ulaşabilir.[700] Düşünüre göre, yaşadığı çağda asabiyet, bölünmelerin ve insanların birbirlerini yardımsız

[695] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 241.
[696] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 104b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 240; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 291; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 445-446.
[697] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 144a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 334; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 399.
[698] Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 130, 642-649.
[699] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 101b-102a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 234-235; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 285-286; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 439.
[700] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 158a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 362; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 431.

bırakmalarının önünde bir engel, toplanıp birleşme (*ictimâ'*) ve yardımlaşmanın kaynağı (*menşe*) ve Şeriat'in amaçları (*mekasıd*) ve hükümlerinin de teminatı haline gelmiştir.[701] Çünkü *umran*daki "*devlet*" ve "*mülk*" denen güç, aslında sadece *asabiyet* ve "*şevket*"ten ibarettir.[702]

Bununla birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.s.) davetinin başarıya ulaşmasında asabiyetin rolü ihmal edilebilecek ölçüde etkisizdi. Asabiyetin Hz. Peygamber zamanında, daha sonraları alacağı öneme haiz olmadığını belirten İbn Haldun, o günlerde İslâm'ın bütünüyle olağanüstü bir olay niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Ona göre, İslâm'ın olağanüstülüğü, insanların kalplerini kendi etrafında birleştirmesinde ve uğruna seve seve ölümü göze almalarında görülüyordu. Çünkü, birbirini takip ettiğini gördükleri olağanüstü mucizeler, ilahî işler, meleklerin ardı arkası kesilmeyen ziyaretleri onları saygı ve dehşet içinde bırakıyordu. Bunların sonucunda ilk müslümanlar, işlerinin alışılagelen düzenini unutmuşlar, cahiliye devrinin asabiyeti ve onun eğilimleri ortadan kalkmıştı. O devirde salt korunmaya ve düşmana karşı koymaya dönük olan tabiî asabiyet varlığını sürdürmüştü.[703] "Bu özellikleri ile İslam, onun için, kendi deyimi ile 'harikulade' bir olay, bir nevi 'mucize' niteliğine bürünmektedir."[704] Öte yandan Dört Halife'nin iktidarının da onların asabiyetleriyle ilgisi bulunmuyordu. Arslan'ın ifadesiyle, İbn Haldun, Dört Halife'den sonra halifeliğin mülke dönüştüğünü belirtirken, iktidarın kaynağına da işaret etmektedir. Mülk, asabiyet sayesinde kurulan devlet veya iktidarken, halifelik ise böyle değildir. O nedenle, İbn Haldun, yönetim biçimlerini "tabiî mülk", "siyasî mülk" ve "hilafet" olarak ayırmasına bağlı olarak, bunların kuruluşunu sağlayan dinamikleri de ayırmakta, "asabiyet ile mülk" arasında kurduğu ilişkinin benzerini "dinî heyecan ile halifelik" arasında kurmaktadır.[705] "Bu özellikleriyle İslam, onun için, açıklanması ilave bir takım ilke ve varsayımlara ihtiyaç gösteren 'özel', 'istisnai', 'atipik' çok önemli toplumsal bir olay olmaktadır."[706]

Böyle olmakla birlikte, İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerini anlamakta

---

[701] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 107a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 245; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 299; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 453-454.
[702] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 182a, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 412; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 513; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 682-683. İbn Haldun burada *mülk* ve *devlet* kelimelerini birlikte kullanmaktadır.
[703] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 107a, ek b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 245; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 298-299; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 540; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 437.
[704] Arslan, *İbn-i Haldun,* s. 230.
[705] *A.g.e.,* s. 191.
[706] *A.g.e.,* s. 184.

başarısız olan araştırmacılar da mevcuttur. Mesela T. Görgün, "Peygamber ve onun tebliği umranın objektif ön şartlarından biridir"[707] diyerek, İbn Haldun'un görüşünü bütünüyle yanlış aktarmaktadır. Oysa düşünüre göre, "Din ve dinî olaylar, umranın tabiatına zorunlu olarak ârız olan şeylerden değildir".[708] Düşünürün, "filozoflarla girdiği polemiklerde tamamen tarihî bir yaklaşımla, devletlerin peygamberler tarafından değil, paradigmatik olarak krallar tarafından kurulduğunu" ifade etmiş bulunduğunu belirten Crone, ona göre "dinî kurallar olmadan da otorite sağlanabileceğini, çünkü gücü elinde bulunduranların kendilerine has yöntemler geliştirebileceğini" dile getirmektedir.[709] Crone'a göre, İbn Haldun'un dediği doğruydu: Tarihte birçok siyasî toplum, gücü yukarıdan alan peygamberler tarafından değil, gücü dünyevî uğraşılar sonucu ele geçiren insanlar tarafından kurulmuştur. "Bu nedenle tarihteki birçok toplum siyaseti ve dini birbirine kaynaşmış olarak değil, birbirinden ayrı olarak karakterize etmiştir."[710] İbn Haldun'dan önce İbn Teymiye de aynı görüşü dile getirmiş, *el-Hisbe fi'l-İslâm* adlı eserinde "İlahî bir kitaba veya dine sahip olmayan insanlar dünyevî çıkarlarına faydası olacağını düşündükleri konularda hükümdarlarına itaat ederler" diyerek, örgütlü toplumların dini temel almak zorunda olmadığı hakkında açık ve net bir ifade kullanmıştır. Benzer şekilde İbn Haldun da, daha önce Cahiz'in ileri sürdüğü gibi, "vahiy şeriatı"nın kesinlikle daha iyi olmakla birlikte, toplumsal yaşam için vazgeçilmez olmadığını belirtmiştir.[711] Baeck'in ise, düşünürü, T. Görgün'ün tam karşıtı uçta yer alarak yanlış yorumladığı görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun, insandaki güç arzusu ve refah tutkusu gibi maddî emellere, hırs ve rekabet dürtüsüne, güç ve lükse yönelik ihtirasa vurguda bulunan realist yaklaşımıyla, İbn Teymiyye'nin fundamentalist tutumu ile arasına mesafe koymuş, dinî hedefler ile dünyanın fiilî ve müşahhas tarihsel işleyiş ve seyri arasında bir uçurum bulunduğunu dile getirmiştir.[712] Bu iddianın yanlış olduğu, elinizdeki çalışmanın İbn Haldun'un "dinî siyaset" ve "hilafet" konularındaki görüşlerinin ele alındığı bölümünde gösterilecektir. Benzer

[707] Görgün, s. 547.
[708] Arslan, *İbn-i Haldun,* s. 172.
[709] Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Y., 2007., s. 20.
[710] *A.g.e.,* s. 21.
[711] *A.g.e.,* s. 399.
[712] Louis Baeck, "Ibn Khaldun's Political and Economic Realism", *Joseph A. Schumpeter, Historian of Economics: Perspectives on the History of Economic Thought* (83-99), ed. Laurence S. Moss, London: Routledge, 1996, s. 88.

şekilde İzmirli, daha ileri giderek, İbn Haldun'un "bir çeşit laik hükûmet"i caiz gördüğünü ileri sürmüştür.[713] Bu yanlış tespit, düşünürün normatiflikten uzak, olması gerekeni değil olanı konu edinen sosyo-politik yaklaşımının anlaşılamamasından, ona fıkhî bir anlam yüklenmesinden kaynaklanmaktadır.[714]

İbn Haldun'u yanlış yorumlayan bir başka isme, Çilingir'e göre ise, düşünürün "umrandaki siyasî olayların doğa ve değişim koşullarını incelerken yöntemsel kabullerinin aksine, ilgili bir faktör olarak dini katması açık bir çelişkidir".[715] Bu "yöntemsel kabuller"in gerçekte İbn Haldun'un kendi kabulleri değil, az sayıda yazarın İbn Haldun'la ilgili kabulleri olduğu görülmektedir. Günümüz siyaset bilim disiplini, mevcut bilim anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmış olan "yöntem"i çerçevesinde dini, analiz edilmesi gereken bir olgu olarak gözardı etmekten büyük ölçüde kaçınmaktadır. Çilingir'e göre ise, siyasî olayları gözlem ve tecrübelerine bağlı olarak araştıran, onlar arasındaki kural ve düzenlilikleri nedensel bir açıklama modeline göre ortaya koyan bir düşünürün felsefî veya dinî siyaset yöntemlerini "bilim-dışı" ilan etmesi gerekmektedir.[716] Oysa, gözlem ve tecrübeye dayanan bir araştırma da, "dinî siyaset" olarak İslâm'ın Hz. Muhammed s.a.s. ve Dört Halife dönemini görmezden gelemez. Çünkü sözkonusu dönemler felsefî bir tasavvur değil, tarihî gerçekliktir. Adıvar'ın

---

[713] İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973, s. 33.

[714] Benzer bir yaklaşım hatasını Recep Şentürk'ün, İbn Haldun değil fakat bütün bir İslâm fıkhı için sergilediği görülmektedir. Ondan etkilendiği anlaşılan Hayrettin Karaman şöyle demektedir: "Batı'da sosyolojinin ifâ ettiği vazifeyi, tutuğu yeri İslâm-Doğu'da fıkıh tuttuğu için bu dal, yakın zamanlara kadar -sosyoloji adı ve yöntemi ile- ele alınmamıştır (Recep Şentürk fıkhı, İslam medeniyetinin toplumsal bilim şekli olarak ele almış, bu ilmin İslâm toplumunu açıklama, düzenleme ve yönlendirme vazifesini ifâ ettiğini ileri sürmüştür.)" Karaman, konuyla ilgili olarak Şentürk'ün *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim* (İstanbul: İz Y., 1996) adlı çalışmasına atıfta bulunmaktadır (http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0458.htm). Bu iddia, Avrupa hukuk sisteminin bir tür sosyoloji olduğunu ileri sürmekten daha tutarsız bir yaklaşımdır. Sosyoloji disiplini Batılılar tarafından geliştirildiği için, gerçekte onunla Batı hukuk sistemi (ki köken itibariyle Roma Hukuku ile Hristiyanlık düşüncesinin mezcinden ibarettir) arasındaki ortak noktalar, İslâm fıkhı ile olandan daha fazladır. Bununla birlikte hiç kimse Batı hukuk sistemi için böylesi bir iddiada bulunmamıştır. Bütün sosyal bilimler, hukuk sistemleri ve ideolojiler, nihaî noktada konu birliği gösterirler; çünkü hepsi de, son tahlilde, birey ya da toplum düzeyinde insana ilişkin hususlarla ilgilenmektedir. Bu, onların aynı şey olarak yorumlanmalarını veya kısmen de olsa birbirlerine indirgenmelerini haklı hale getirmez. Seküler sosyal bilimler ile İslâmî ilimler arasındaki amaç, kaynak, yöntem, konu ve kapsam farklılığı ise, söz konusu toplumsal bilimlerin kendi aralarındaki farklılıktan daha fazladır. Hiç kuşkusuz İbn Haldun'un, kendisinin keşf ya da tertip ettiğini belirttiği "umran ilmi"nin yeni bir ilim olduğunu söylemesi nedensiz ya da gereksiz değildir.

[715] Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Ankara: Araştırma Y., 2009, s. 130-131.

[716] *A.g.e.*, s. 130.

ifadesiyle, İbn Haldun "realisttir ve dini de realiteler arasında tutan bir düşünürdür".[717]

Hristiyanlık ile Batı politik düşüncesi arasındaki ilişkinin tarihinin, özünde hem *İncil*'e hem de klasik geleneğe (Eski Yunan düşüncesine) dayandığını belirten Hoelzl ile Ward'a göre, kendi politik kültürlerini oluşturan ve kendi karakteristik din ve politika ilişkisi tarzlarını geliştiren başka dinî geleneklerin mevcut olduğu açık bir husustur. Ancak Batı dünyası, bu diğer geleneklerin herhangi bir derinlik düzeyinde incelenmesine ancak XIX. yüzyıldan beri ilgi duymuştur.[718] Goodwin'e göre, Marksizm-Leninizm geçen yüzylın baskın devrimci ideolojisi idiyse, İslâm da muhtemelen geleceğin baskın devrimci ideolojisi olacaktır.[719]

Asabiyetin Çağdaş Görünümleri

Günümüz olgularını da açıklayabilecek bir içeriğe sahip bulunduğu görülen asabiyet kavramının, birçok çağdaş kavrama karşılık geldiği söylenebilir. Bu çerçevede "vatandaşlık bilinci" kavramının İbn Haldun'un "sebep asabiyeti" olarak adlandırdığı duruma işaret ettiği söylenebilir. Dupuy'nun ifadesiyle, günümüzde "birçok ulustan oluşan devletler de vardır. Bu ikinci durumda siyasal ve hukuksal birliği sağlayan çeşitli teknikler bulunmaktadır". Öncelikle bireyler devletlerine vatandaşlık bağıyla bağlıdırlar. Uluslararası Adalet Divanı yurttaşlık bağını duygu birliği ve dayanışma üzerinde kurulmuş hukukî bir bağ olarak tanımlamış bulunmaktadır (Nottebon davası, 1955).[720] Bu vatandaşlık tanımı, hukukî vechesi bir tarafa bırakılırsa, aynı zamanda asabiyetin de tanımıdır. Khemeri'ye göre, asabiyet kavramını ilavelerle geliştirmek

---

[717] Adıvar, Abdülhak Adnan, "İbni Haldun", *İA*, C. V/2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, s. 741.

[718] Michael Hoelzl ve Graham Ward, "General Introduction", *Religion and Political Thought* içinde (1-19), ed. Michael Hoelzl ve Graham Ward, New York: Continuum, 2006, s. 11. Benzer şekilde Hurd da, din ile politika arasındaki bölünmenin katı ve değişmez değil, sosyal ve tarihsel olarak kurulan (inşa edilen), değişebilir birşey olduğunu söylemektedir. Ona göre, din ve politika; ruhban ve laik, kamusal ile özel arasındaki alışılmış bölünmeye benzer şekilde, belirli bir sıralama içindeki durağan ve değişmez kategoriler farzedilmektedir. Oysa din ve politika, güç ve otoritenin ayrı alanları değildir. Dinsel ve politik olanın şu veya bu şekilde dizaynı zaten politik bir eylemdir. Bkz. Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 153.

[719] Jeff Goodwin, "Revolution and Revolutionary Movements", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (404-422), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 422. Arap Baharı'nı bir ölçüde dinî etkenlere bağlayanlar bulunmaktadır. Bkz. Olivier Roy, "Islamic Revival and Democracy: The Case in Tunisia and Egypt", *Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge* içinde (47-52), ed. Cesare Merlini ve Olivier Roy, Washington, D. C.: The Brookings Institution, 2012, s. 49.

[720] Rene-Jean Dupuy, *Uluslararası Hukuk*, çev. Selahattin Bağdatlı, 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1995, s. 26-27.

yerinde olur. Çünkü İbn Haldun *genel asabiyet* ve *asabiyet kalıntısı* gibi terimler de kullanmıştır.[721]

Binder'in belirttiği gibi, etnisitenin doğası ve etnik çatışmanın kökenleri hakkında uzmanlar arasında çok fazla bir uzlaşma yoktur.[722] Carment'in ifadesiyle, bilim adamları yurtiçi düzeyde anlamlı bir güç olarak etnitiseyi incelemede başarısız olmuşlardır.[723] Bununla birlikte, bir yandan bilimsel çevrelerde etnisite kavramı etrafındaki tartışmalar yoğun bir şekilde devam etmekte, diğer yandan da birçok toplumda etnik çatışma olarak adlandırılan olgular varlığını sürdürmektedir. Bu noktada İbn Haldun'un *sebep* ve *neseb* asabiyeti kavramlarıyla oldukça kapsamlı ve aydınlatıcı bir etnisite ve etnik çatışma teorisi geliştirmiş bulunduğu söylenebilir.[724] İbn Haldun'un ırk ve etnisite konusuna yaklaşımı, çağdaş söylem (*discourse*) teorisi ile aynı çizgide yer almaktadır. Söylem (*discourse*) teorisi, kimliğin dilbilimsel sistemler içinde kuruluşunu analiz etmeyi amaçlar ve kimlik oluşumuna "ilişkisel" ve "bağlamsal" bir bakış açısı getirir. Buna göre, kimlik, onun diğer kimliklerle olan ilişkisi tarafından, belirli bir tarihsel bağlam içinde şekillendirilir. Bu durum, mesela "anne"yi sadece "baba", "oğul" ve "kız" ile olan bağlamsal ilişkisi çerçevesinde anlayabileceğimize işaret etmektedir. Ortak kurucu kimliklerin bu tarihsel bakımdan özel ve belirli, ilişkisel bütünü, söylemler olarak adlandırılmaktadır.[725] Aynı şekilde İbn Haldun da, insanlar arasındaki

---

[721] T. Khemeri, "İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki 'Asabiye' Mefhumu", çev. Hüseyin Zamantılı, *Sosyoloji Konferansları (1982) - Yirminci Kitap* içinde (161-189), İstanbul: İÜİFY, 1984, s. 187. Clausewitz'in, geleceğin "manevî olarak birleşmiş uluslara (*Völker*)" ait olacağını, Napolyon'un da, "halka dayanmayan orduların yıkılacağını" söylerken, asabiyet kavramının işaret ettiği dayanışma duygusuna işaret ettikleri kabul edilebilir. Bkz. Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, s. 219.

[722] Leonard Binder, "Introduction: The International Dimensions of Ethnic Conflict in the Middle East", s. 1-40 Ethnic conflict and international politics in the Middle East Ed.: Leonard Binder, University Press of Florida, Gainesville, FL, 1999 S. 6.

[723] David Carment ve Patrick James, "Ethnic Conflict and International Level: Theory and Evidence", *Wars in the Midst of Peace: The International Politics of Ethnic Conflict* içinde (1-10), ed. David Carment ve Patrick James, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997, s. 3.

[724] Öte yandan, günümüzde hem neseb hem de sebep asabiyetlerini ifade eden bir kavram olarak ele alınabilecek olan "etnisite", Soğuk Savaş sonrası dönemde Yugoslavya gibi ülkelerin yaşadığı parçalanmanın bir sonucu olarak, sosyal bilimciler tarafından ciddi bir şekilde ele alınmaya başlamıştır. Sözkonusu dönemde bilim adamı ve akademisyenler şu soruya cevap aramaya başlamışlardır: Etnisite dünya politikasında yeni bir faktör müdür, yoksa, her ne kadar gözardı edilmişse de, çekirdek bir unsur olarak hep mevcut olagelmiş midir? Etnisitenin bu şekilde iç ve dış siyaset alanına yansıması, realizmin devlet sistemi görüşüne bir meydan okuma olarak görülmüştür. Bkz. Lui Hebron ve John F. Stack, Jr., "The Internationalization of Ethnicity: The Crisis of Legitimacy and Authority in World Politics", *The Ethnic Entanglement: Conflict and Intervention in World Politics* içinde (1-12), ed. Lui Hebron ve John F. Stack, Jr., Westport: Praeger Publishers, 1999, s. 3-4.

[725] Jacob Torfing, "Poststructuralist Discourse Theory: Foucault, Laclau, Mouffe, and Žižek", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (153-171), ed. Thomas

soy bağının ilişkisel bir bağlamda ortaya çıktığını**,** soy birliğinin, her ne kadar *tabiî* bir durum niteliği taşısa da, *vehmî* (kuruntu kabilinden, kurgusal) olduğunu söylemektedir[726] Görüldüğü gibi bu yaklaşım, inşacı/oluşturmacı (*constructuralism*) akıma mensup bulunan Benedict Anderson'un açıklama biçimi ile paralellik taşımaktadır. Ona göre uluslar, insanlığın kültürel inşa faaliyetinin tarihsel bakımdan arızî ürünleridir.[727]

Uygun'un ifadesiyle, İbn Haldun sadece soy dayanışmasının değil, genel olarak toplumsal dayanışmanın kuramsal çerçevesini çizen bir düşünür olarak görülürse, bulduğu sosyal yasanın bugün de geçerli olduğu kabul edilebilir.[728] Uludağ'a göre de, aslında soydaşlığa ve kandaşlığa dayanan asabiyet nazariyesini, ictimaî hayatta görülen her türlü dinî, siyasî ve gayrisiyasî hareketlere, cereyanlara, hiziplere, gruplara ve milletlerarası blok ve ittifaklara tatbik etmek mümkün olmaktadır. Ancak Uludağ, asabiyetin uygulama alanını bu kadar genişletme ve yaygınlaştırmanın, bu nazariyeyi öncelikle "siyasî gaye ile sözkonusu etmiş olan İbn Haldun'un maksadını belki de" aşacağını söylemektedir.[729] Yine Uludağ'a göre, asabiyet meselesine bahis konusu yaptığı gibi geniş zaviyeden bakılınca, onu milliyet ve milliyetçilik duygusundan ibaret saymak çok hatalı bir değerlendirme olur. "Ancak sendika dayanışmasını bile asabiyetle ilgili görenlerin, meselenin milliyet duygusu ile olan münasebeti bahis konusu olunca, bunu tepki ile karşılamalarını anlamak da kolay olmamaktadır."[730] Doğal olarak bu, İbn Haldun'un sosyolojik nitelikteki anlama çabasının ideolojik önyargılar için çarpıtılması anlamına gelmektedir.

Uludağ'ın asabiyete ilişkin "geniş zaviyeden bakma" çabasının yeni olduğu söylenemez, çok daha önce Helmut Ritter, çağdaş olguları bu kavram etrafında çözümlemeye çalışmış bulunmaktadır.[731] Ona göre, çağdaş sosyalizm devlet ile işçi sınıfı arasında bir tür dayanışma duygusu oluşturma umudunu taşımaktadır. Çünkü

Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, 154.

[726] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 216; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 259; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 413; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 358; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 374.

[727] Liah Greenfeld ve Jonathan Eastwood, "Nationalism in Comparative Perspective", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (247-265), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 249.

[728] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 59.

[729] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 125.

[730] *A.g.e.*, C. 1, s. 126.

[731] Ritter, s. 4-6.

millîleştirilmiş/devletleştirilmiş kurumlar, özel bir anlamda, işçilerin kendi kuruluşları olarak kabul edilmektedir.[732] Ayrıca Ritter, asabiyet bağlamında, yarı askerî ve sosyal birlikler ile derneklerin ve gençlik birliklerinin hatırlanması gerektiğine işaret etmektedir. Ona göre, tarihte Anadolu Ahi birlikleri ve fütüvvet örgütleri de aynı dayanışma duygusunu sürdürmüşlerdir.[733] Hassan'a göre, Ritter, asabiyeti hem İbn Haldun'un ortaya koyduğu değerler çerçevesinde genişletmekte, hem de bu kavrama çağdaş boyutlar katarak sonuçlar çıkarmaya girişmektedir. Ritter'in temeldeki hareket noktası itibariyle eleştirildiğini belirten Hassan, maddî temellerden soyutlanmış dayanışma merkezleri arama eğiliminin sağlıklı bir yaklaşım olmadığını öne sürmekte, özellikle toplum biçimlerinin gelişimleri dikkate alınmadan çıkarılacak "evrensel" sonuçların, yanlışlıklara yolaçacağını savunmaktadır.[734]

Hassan'ın iddialarının aksine, Ritter'in çağdaş oluşum ve örgütlenmelerde var olan "dayanışma"ya dikkat çekiyor olmasında gerçekte eleştirilecek bir yön yoktur. Asabiyet kavramından hareketle üretilecek bir dayanışma kavramı, grup dinamiğini açıklamak açısından yararlı sonuçlar verebilir. Ritter'in yaklaşımında yanlış olan nokta, asabiyeti salt bir dayanışma duygusuna indirgemesidir. Kuşkusuz asabiyet bir dayanışma duygusu veya eylemidir, fakat, İbn Haldun'un kullandığı ifadeyle amacı (*gâyetü'l-asabiyye*), devlet (*mülk*) kurmak veya kurulmuş devleti elde tutmaktır.[735] Bu açıdan bakıldığında milliyetçiliğin en azından iktidarın elde tutulmasını sağlaması bakımından bir asabiyet türü olduğu öne sürülebilir, fakat, mesela Ahi örgütlerini veya dernekler, yoldaşlık ve gençlik birlikleri dayanışmasını asabiyet olarak nitelendirmek mümkün değildir, çünkü gayesi devlet kurmak veya devleti elde tutmak değildir. Öte yandan işçi dayanışmasını da asabiyet olarak nitelendiremeyiz, çünkü devletleşme hedefine yönelik değildir. Fakat sosyalist/komünist ideolojinin "asabiyeti güçlendiren inanç" işlevini gördüğü söylenebilir. Bu bakımdan Ritter'in asabiyetin ideolojiye dönüşmüş biçiminden söz etmesi isabetli bir tespit kabul edilebilir. Balibar'ın sözünü ettiği "işçi sınıfının 'kendi kendisini ırklaştırması' " olgusu, işçi dayanışmasının bir ideoloji eşliğinde asabiyete dönüşmesi olarak da yorumlanabilir.[736] Bununla birlikte

[732] *A.g.e.*, s. 31.
[733] *A.g.e.*, s. 21.
[734] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 245, n. 106.
[735] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 169; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 190.
[736] Etienne Balibar, "Sınf Irkçılığı", *Irk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (254-269), ed. Etienne

sosyalist ülkelerdeki millîleştirme olgusunun, Ritter'in iddiasının aksine, işçi dayanışmasından değil, doğrudan ulusal dayanışma fikrinden ve milliyetçilikten beslendiği de belirtilmelidir. Siyasal partilerdeki dayanışma ise, iktidarı ele geçirme amacına yönelik olması itibariyle asabiyetin kapsamına girer. Ancak, İbn Haldun'a göre, her asabiyet sahibi topluluk, devlet kurmayı başaramaz.[737]

Öte yandan, günümüzde demokratik ülkelerde varlığını gösteren farklı partilerin asabiyetin temerküz ettiği yeni oluşumlar şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Duverger, parti kelimesinin, modern demokrasilerde kamuoyuna biçim veren geniş halk örgütlerini olduğu kadar, İlkçağ cumhuriyetlerini bölen hizipleri, Rönesans İtalya'sında bir komutanın etrafında toplanan orduları, Fransa'da Devrim Meclisi üyelerinin biraraya geldikleri kulüpleri ve anayasal monarşilerin mülkiyet esasına dayanan seçimlerini hazırlayan komiteleri anlatmakta kullanıldığını söylemektedir. Onun yönelttiği "Bütün bu kurumların fonksiyonu, siyasal iktidarı ele geçirmek ve kullanmak değil mi?"[738] sorusu, İbn Haldun'un asabiyete ilişkin gaye tespitini akla getirmektedir. Diğer taraftan, asabiyetin kan bağına sahip olanlar dışında uzun süre aynı çevre, hayat tarzı ve zorlukları paylaşan insanlar arasında da oluşabildiği düşünülürse, modern partilerin bu ikinci kategoriye girerek devleti kuran kabilenin işlevini üstlendikleri söylenebilir.[739]

Benzer şekilde, asabiyetin Hassan tarafından özellikle vurgulanan "kolektif aksiyon" boyutu dikkate alınınca, çıkar grupları içerisindeki dayanışmanın bir tür asabiyet anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Granados ve David Knoke'nin dikkat çektiği gibi, çıkar grupları, bireysel üyeleri ve destekçileri tarafından bağışlanan malî ve politik kaynakları birleştirerek, yalıtılmış şahısların ya da organizasyonların zayıflığının üstesinden gelir ve siyaset yapıcıları etkileme amacı güden birleşik eylemleri koordine ederler.[740] Bunun yanı sıra, şehirlerde yaşayan insanlar arasında bir tür asabiyet anlamına gelen bir dayanışma ve yakınlaşmanın yaşanması söz

---

Balibar ve I. Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 263, 267.

[737] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 300; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 473; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 381.

[738] Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, s. 119.

[739] Nitekim, "Lenin, küçük bir partinin, örgütsel bir disiplin vasıtasıyla ve üstün siyasal tekniklerle toplumda gücü ele geçirebileceğini gösterdi". Bkz. Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, s. 306.

[740] Francisco J. Granados ve David Knoke, "Organized Interest Groups and Policy Networks", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (287-309), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, 295.

konusudur.[741] Nitekim Floyd Hunter, ve C. Wright Mills, 1950'li yıllarda yaptıkları çalışmalarda, Amerikan toplumunun politik olarak, önemli organizasyonların ve üst politik mevkîlerin başındaki küçük bir liderler topluluğu tarafından yönlendirildiği sonucuna varmış bulunmaktadırlar. Onlara göre bu seçkinler, sadece ayrıcalıklarını devam ettirmeyi sağlayan ortak çıkarları vasıtasıyla değil, aynı zamanda müşterek sosyalleşme deneyimleri sayesinde birleşerek büyük çaplı dayanışma sergileyen bir topluluk oluşturuyorlardı. Aynı okullara ve üniversitelere devam ediyor, ortak sosyal klüplere ve politika üreten organizasyonlara üye oluyor, sosyal ve ailevî bağlar kuruyorlardı.[742]

Bunların yanı sıra, Marx'ın, İbn Haldun'un toplumsal dayanışma fikrini kabile temelinden soyutlayarak, sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan işçi sınıfına uyarlamış bulunduğu söylenebilir. Sanayi toplumunun özelliği, kırsal kesimde yaşayan insanların şehirlere göç ederek işçi sınıfını oluşturmalarıdır. Bu anlamda Marx'ın, sanayi öncesi toplumlardaki şehirli-bedevî farklılığı ya da karşıtlığını sanayi toplumu çerçevesinde burjuvazi-işçi sınıfı ayrılığına dönüştürdüğü ileri sürülebilir. Marx, İbn Haldun'un "yoksulluktan ya da ekonomik kaynakların kıtlığından dolayı" bedevîlerde var olduğunu öne sürdüğü dayanışma ruhunu işçi sınıfına taşımış bulunmaktadır. Nasıl İbn Haldun'a göre zenginleşip rahatlık, lüks ve sefahata gömülen şehirlilerin saldırganlığa meyilli bedevîler karşısında yenilgiye uğramaları kaçınılmazsa, Marx'a göre de burjuvazinin de işçi sınıfı karşısında mağlup olması kaçınılmazdır. İbn Haldun'la Marx arasındaki temel fark, ilkinin teorisini gözlemlerine dayanarak kurmuş olmasına karşılık, ikincisinin kuramını Popper'in tarihsel kehanet dediği biçimde üretmiş bulunmasıdır. Marx'tan farklı olarak İbn Haldun, maddî imkânlardan mahrum kalmanın, bir başka deyişle yoksulluğun, bir asabiyete yol açmasının kaçınılmaz bir durum olarak görülemeyeceğini vurgulamıştır. Asabiyetin cesaret, kendi güvenliğini kendisi sağlamak, bir başka güce boyun eğmiş olmamak, sabır ve sebat gibi hazırlayıcı

[741] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 182a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 413; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 515; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 684; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 308; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 302-303.
[742] Mark S. Mizruchi ve Deborah M. Bey, "Corporate Control, Interfirm Relations, and Corporate Power", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (310-330), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, 311.

şartları vardır. Nitekim İbn Haldun, Mısır'daki yahudilerin yoksulluklarına rağmen, salt bu ezilmişliğin bir sonucu olarak köle ruhlu hale geldiklerini belirtmektedir. [743]

Asabiyet, Siyasal Kültür ve Siyasal Toplumsallaşma İlişkisi

Kültür kavramı, bir toplum tarafından paylaşılan değer, gelenek, inanç, alışkanlık, görüş ve sembollerin hepsini içerirken, o toplumda siyaset olgusuna ilişkin olarak geliştirilmiş bulunan kanaat, inanç, tutum ve davranışlar da onun siyasî kültürünü meydana getirmektedir.[744] Bir başka deyişle siyasî kültür,[745] siyasî sistemle ilgili davranışlarımıza yön veren kurallar ile siyasî süreci anlamlandıran ve düzenleyen inanç, tutum ve duyarlılıkların bir bütünüdür.[746] Bir ulusun siyasal gelenekleri, kamu kurumlarına ruh veren özellikleri, siyasal hayata damgasını vuran gayri-resmî kurallar ve topluma hakim olan siyasal ideolojinin dile getirdiği amaçlar da bazen siyasal kültür kavramı içinde düşünülmektedir.[747] Duverger'nin ifadesiyle, siyasal kültürden genellikle, kültürün siyasal yönleri anlaşılmakta ve bunların kendi içinde sistemli bir bütün oluşturdukları düşünülmektedir.[748] Siyasal kültür, bir toplumun maddî koşulları, toplumsal kültürün diğer boyutları, siyasal sistemi yönetenlerin tercihleri ve ayrıca toplumsal olaylar ve tecrübelerden etkilenir.[749]

Siyasal kültür, toplumun geleneklerinin, toplumsal kurumların ruhunun, vatandaşlarının ortak arzu ve çıkarlarının ve liderlerinin siyasal stilinin yalnızca tesadüfî bir tarihî tecrübe sonucu değil, anlamlı bir bütün olarak birbirlerine uyum göstermeleri, anlaşılır ve açık bir ilişkiler ağı meydana getirmeleriyle belirmektedir. Bir toplumun hem topyekûn tarihinin, hem de onu meydana getiren insanların sosyo-ekonomik yaşantılarının bir ürünü olan siyasal kültür hem toplumsal olaylarda hem de kişisel tecrübe ve davranışlarda aynı ölçüde kök bulur. Genel olarak kültür toplumsal hayatta

---

[743] Bkz. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, 3. b., İstanbul: İnsan Y., 2002, s. 29; Say, s. 519-520.
[744] Taner Tatar, *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Turan Y., 1997, s. 31.
[745] Bkz. Say, 597-602.
[746] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 155.
[747] Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, s. 73. Genel olarak kültür, ulusal kimliğin oluşumuna katkısı bakımından siyasal bir işlev görmektedir. Ulusal kimliğin, bir yandan "öteki"ne karşı inşa edilirken, diğer yandan da dil, din, kültür ve "ben algısı" (*self-perception*) ile bağlantılı olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Jack Kalpakian, *Identity, Conflict and Cooperation in International River Systems*, Hants: Ashgate Publishing Ltd., 2004, s. 5.
[748] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 128.
[749] Turan, s. 37.

nasıl bir bütünlük ve beraberlik sağlıyorsa aynı şekilde siyasal kültür de siyasal hayata istikrar ve düzen kazandırır.[750] Bununla birlikte, siyasal kültür araştırmaları, bireylerin tutumları ile onlara açık olan kurumsal fırsatlar arasında ayrım yapmaya elverişli olmamakla suçlanmıştır.[751]

Siyasal kültürün temelinde yer alan siyasal sosyalizasyon/toplumsallaşma, bireylerde, çocukluktan kalma değerler, eğitim-öğretim, çevre etkisi ve kitle haberleşmesi/iletişim gibi faktörlerle ortaya çıkar. Siyasal sosyalleşme siyasal kültürü meydana getirir ve sürekliliğini sağlarken, siyasal kültür de kurumlar vasıtasıyla tekrar siyasal sosyalizasyonu/toplumsallaşmayı etkiler.[752] Bu nedenle siyasal toplumsallaşma, siyaset sosyolojisinin temel kavramlarından biri durumundadır.[753] Rejimlerin vatandaşların gözünde kabul görmelerini veya meşruiyet sahibi olmalarını sağlayan ve bunu devamlı kılan en temel yollardan birini siyasal toplumsallaşma (*political socialization*) oluşturmaktadır.[754]

Siyasî sosyalleşme, kısaca, ferdin siyasî kültürü edinmesi sürecidir.[755] Konuyla ilgili çalışmalarıyla tanınan H. H. Hyman'a göre, bireyler siyasal tutumlarını yaşamlarının çok erken bir döneminde bir bütün olarak öğrenirler ve sonradan bu tutumlara sadık kalırlar.[756] Sosyalleşme süreci sayesinde birey, toplumun bir üyesi haline gelir ve ait olduğu topluma ve kendisinin onun içindeki yerine uygun sosyal tutumları ve davranışları içselleştirir.[757] Bir başka deyişle sosyalleşme, ferdin toplum normlarına uygun rolleri yerine getirmesini sağlayan süreçtir.[758] Easton, "toplumsallaşma"nın belirli bir boyutunu ya da parçasını ifade etmek için

---

[750] Ahmet N. Yücekök, *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Y., 1987, s. 13.
[751] Jasper, s. 119.
[752] Yücekök, *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, s. 13.
[753] Leo Kissler, *Politische Soziologie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellchaft, 2007, s. 71. Siyasî toplumsallaşmanın yanı sıra "siyasî bütünleşme" kavramı da önem taşımaktadır ve genellikle göçmen birey ve toplulukların yeni katıldıkları toplumlara entegrasyonu çerçevesinde kullanılmaktadır. Bkz. H. Musa Taşdelen, "Avrupa Türkleri Açısından Siyasi Katılım: Bir Gelecek Perspektifi", *50. Kuruluş Yılında Avrupa Birliği, Türkler ve Siyasi Katılım: Sempozyum Tebliğleri* içinde (23-25), VI. Avrupa Türkçe Süreli Yayınlar Sempozyumu - Amsterdam, 9 Haziran 2007, yay. haz. Önder Çetin, 2007, ondercetin.files.wordpress.com/2010/08/6-tsys.pdf, s. 24.
[754] Ponton ve Gill, s. 252.
[755] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 158; Turan, s. 62.
[756] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 150.
[757] Leon Mann, *Social Psychology*, New York: John Wiley and Sons, 1984, s. 5; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Y., 1976, s. 245.
[758] Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, 4. b., İstanbul: Çamlıca Y., 2001, s. 218.

"siyasallaşma" kavramını kullanmaktadır: "Toplumsallaşma yolu ile kişi kendisine düşen toplumsal işpaylarını öğrenir. Bu amaç ve düzgülerin bir parçası toplumun siyasal yaşam için istenilir diye tanımladığı şeylere ilişkindir. Benim siyasallaşmasüreci diye tanımladığım, işte bu, toplum üyelerinin siyasal örüntüleri öğrenme yollarıdır."[759]

Siyasal toplumsallaşmayı (veya Easton'un ifadesiyle siyasallaşmayı) sağlayan en önemli araçlardan birinin eğitim ve öğretim olduğu görülmektedir. Bu çerçevede günümüzde çocukların okullarda çok erken yaşlardan itibaren bayrak, devlet başkanı/kurucusu ve millî marş vs. gibi politik sembollerle yüzyüze gelmeleri, onların siyasal sistemle bir bağ kurması anlamına gelmektedir.[760] Siyasî sosyalleşmenin temelini oluşturan siyasal kültür, politik sistemin tarihi ile sistemin bireysel üyelerinin tarihinin bir ürünüdür ve kamusal olaylarla bireysel tecrübede köklerini bulur. Bu anlamda politik kültür kavramı bireysel politik davranışın psikolojik yorumları ile makro-sosyolojik analiz arasındaki kopukluğu kapatmaya yönelik bir girişimdir.[761]

Siyasal kültür bir yandan, bazı inanç ve davranış kurallarının standartlaşmasını sağlayarak, siyasal sürecin işleyişini kolaylaştırmakta, diğer yandan da, yürürlükteki siyasal sistemin meşruiyetinin tanınmasını ve buna bağlı olarak devamlılığını sağlamaktadır.[762] Bir başka deyişle, siyasal kültür, halkın algılamaları, "tanıma"ları, tanımlamaları ve tercihlerinin, mevcut yapıya razı olmalarını sağlayacak biçimde oluşmasına hizmet etmektedir.[763] Burke'e göre ise, bu terim basitçe, belirli bir yer ve zamanda geçerli olan siyasal bilgi, fikir ve duygular şeklinde tanımlanabilir. Ayrıca kavram, siyasal nitelikteki bilgi, fikir ve duyguların bir kuşaktan ötekine aktarımı anlamına gelen "siyasal toplumsallaşma"yı da içermektedir.[764] Almond ile Verba'ya göre ise, bir siyasal kültür; inanç, sembol ve değerlerin insanlar arasında paylaşımıyla ilgili uzlaşma tarafından karakterize edilmektedir.[765] Analizlerinde siyasal kültür kavramını kullanan bilim adamlarının asıl amacı, inceledikleri siyasal sistemin

[759] David Easton, "Siyasal Sistemlerin Çözümlenmesi Konusuna Bir Yaklaşım", çev. Feride Acar, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* içinde (173-199) , der. Kemâli Saybaşılı, Ankara: Doruk Y., 1999, s. 195.
[760] Dowse ve Hughes, s. 216-217.
[761] *A.g.e.*, s. 227.
[762] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 163; Turan, s. 33.
[763] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 75.
[764] *A.g.e.*, s. 75.
[765] B. P. Singh, *A Dictionary of Modern Politics and Political Sociology*, Delhi: Mittal Publications, 1987, s. 232. Almond ve Verba'nın çalışması için bkz. G Almond ve S. Verba, *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press, 1963.

işleyişine katkıda bulunan kültür tipini belirlemektir.[766]

Yöresel kültür, uyrukluk kültürü ve katılımcı kültür olmak üzere üç ayrı siyasal kültür tipinden söz eden Almond ve Verba, bu tasniflerini, Almond'un "siyasal kültürün üç boyutu" görüşüne dayandırmaktadırlar. Söz konusu boyutlar, siyasal sisteme ilişkin bilgiyi ifade eden "tanıma" boyutu, önder ve kurumlara yönelik kişisel bağlılıktan oluşan "duygu" boyutu ve siyasal olaylarla ilgili değer yargılarını kapsayan "yargı" boyutudur. "Yöresel kültür"de belirli bir coğrafî bölge, kabile veya soya aidiyet öne çıkmaktadır. Buna karşılık "uyrukluk kültürü"nde sistemle ilgili tanıma (bilgi), benimseme (duygu) ve değerlendirmeler (yargı), coğrafî bölge, kabile veya soy gibi "alt sistemler"e değil, sistemin bütününe yönelmektedir. Ancak bu, bireylerin sistemle olan ilişkilerinde etkin konumda olmalarına yetmemektedir. "Katılımcı kültür"de ise üyeler pasif konumda olmaktan çıkmakta, seçim, gösteri, dilekçe verme ve baskı grubu oluşturma gibi araçlarla sistem karşısında etkin konuma gelmektedirler.[767]

Öte yandan, Yücekök'e göre, bir toplumun siyasal kültürü, onun boyutlarını oluşturan şu dört faktörle daimî bir etkileşim içinde bulunur: Siyasal kanaatler, genel kültür, siyasal hatıra (hafıza), siyasal stil. Yücekök'ün adlandırmasının aksine, bunlara siyasal kültürün kaynakları da denilebilir. Siyasal hatıralar, olaylar ve toplumsal çevrenin etkisiyle meydana gelen siyasal kanaatler "tanıyıcı", "değerlendirici" ve "ifade edici" olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Tabiat telakkisi, dünya görüşü, zaman mefhumu ve ahlâk anlayışı gibi unsurlar ise toplumun genel kültürünü oluştururlar. Siyasal stil ise, Yücekök'e göre, iki ana türe ayrılmaktadır: a) İdeolojik, b) Pragmatik. Siyasal hatıraları ise geniş ölçüde siyasî tarih ve o tarih içinde yaşanmış bulunan toplumsal krizler şekillendirmektedir.[768] Siyasal kültüre ilişkin bu ayrıntılı tasvirin sorunlu tarafı, onun dinamik ve değişken yapısını unutturuyor olmasıdır. Böylece siyasal kültür, belirli bir sosyo-politik yapıdaki istikrar ve değişim faktörlerinin analizine hizmet eden bir kavram olmaktan çıkmakta, ona kaynaklık eden veya boyutları olarak ortaya çıkan unsurlar çerçevesinde açık ve belirgin bir şekilde tespiti son derece güç bir muammaya

---

[766] Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, s. 73.

[767] Ali Yaşar Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000, s. 67-68; Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, s. 77-78; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 130-131. Bununla birlikte, Almond ve Verba'nın siyasal yapıların iç özelliklerine karşı kayıtsız kaldıkları ve ayrıca sözü edilen siyasal kültür tiplerinin gerçeklikle çok fazla örtüşmeyen genellemeler niteliği taşıdıkları öne sürülmüştür. Bkz. *a.g.e.*, s. 133-134.

[768] Yücekök, *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, s. 17-20.

dönüşmektedir. Siyasal kültür kavramının bir kavram karışıklığına yol açtığını Duverger de kabul etmektedir.[769] Wallerstein da, "Kültür son derece akışkan ve son derece esnek olduğundan, bunun herhangi bir anlamlı projeksiyonunu yapmak neredeyse imkansızdır" demektedir.[770] Ayrıca kavramın bilimsel bir alet/edevat olmaktan ziyade, "siyaset"in elinde bir silah haline gelebilecek ideolojik bir cihaz olduğu uyarısında bulunmaktadır: "... Kültür, analitik bir kavram veya analitik bir inşa olmaktan çok, etrafında heyecanla toplanılan bir belagat bayrağı, büyük siyasi muharebelerde bir silah olup çıkmaktadır. Kültür kavramının böyle kısa yoldan siyasi bir programın yedeğinde kullanılması ... son bulacak değildir."[771] Buna bağlı olarak Wallerstein, "kültür" kavramının terk edilmesini bile teklif etmektedir: "Sürekli değişmekte olan bir davranış girdabı olduğu açık olan bir şeyde, sürekliliğin norm olduğunu, açıklanması gerekenin ise değişme olduğunu varsaymak bir şey ifade eder mi? Değişebilirliğin norm olduğunu ve sürekliliklerin açıklanması gerektiğini varsaymak aklî bakımdan çok daha savunulabilir olmaz mı? Eğer böyleyse, o zaman gayet yanıltıcı içerimlere sahip olduğundan bizzat kültür terimini bir yana atmalıyız belki de."[772] D. Özlem'in ifadesiyle, şimdiye kadar 250'ye yakın tanım önerilmiş olduğu halde kültürün herkesçe kabul edilen bir tarife mevcut değildir ve bir kültür kuramı da yoktur.[773] M. Turhan da, "Kültür nedir? Bugün herkesi tatmin eder şekilde bu suale cevap vermek güçtür" demektedir.[774]

Wallerstein'ın kültür kavramıyla ilgili eleştirilerinin siyasal kültür için çok daha fazla geçerli olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, şayet söz konusu kavramı kullanka gerekirse, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde belirli bir toplumda asabiyetin ancak Almond ve Verba'nın sözünü ettikleri şekilde "tanıma" temeli üzerinde kurulabileceğini belirtmek gerekir.[775] Onun sözünü ettiği *asabe*ye ve lidere bağlılık da siyasal kültürün "duygu" boyutunu ifade etmektedir.[776] Zamanla kendisini

[769] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 129.
[770] Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, çev. Mustafa Özel, İstanbul: İz Y., 1993, s. 283.
[771] *A.g.e.*, s. 274.
[772] *A.g.e.*, s. 276.
[773] Doğan Özlem, *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, 3. b., Ankara: İlke Kitabevi Y., 1995, s. 151-152.
[774] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: M. E. B. Devlet Kitapları, 1969, s. 35.
[775] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 216; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 259; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 413; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 358; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 374-375.
[776] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 157; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 34-335;

gösteren asabiyetin zayıflaması olgusu da,[777] değer hükümlerine bağlı olarak gerçekleşen "yargı" boyutunun etkisi mahiyetini taşımaktadır.

Almond ve Verba'nın sözünü ettikleri "yöresel siyasal kültür" tipinin, İbn Haldun'un "*riyâset*" adını verdiği kabileye özgü modele karşılık geldiği söylenebilir. "Uyrukluk kültürü"nün ise, reisin hükümdara dönüşmesi (*mülk*) sonucunda, onun şahsına (ve hanedana) ya da devlete bağlılığın sonraki kuşaklarda bir adet/alışkanlık halinde bütün bir topluma sirayet etmesiyle oluştuğu söylenebilir.[778] Düşünürün bedevîler ile medenîler (şehirliler) arasındaki siyasal kültür farklılığı bağlamında dile getirdiği hususların, "yöresel siyasal kültür" ile "uyrukluk kültürü" arasındaki farkı ortaya koyduğu söylenebilir. Bedevîlerden farklı olarak şehirliler, güvenliğini babanın sağladığı bir ailedeki "kadınlar ve çocuklar" durumuna düşmüş oldukları için, siyasal iktidar karşısında pasif konumdadırlar.[779]

Öte yandan, "katılımcı kültür"ün, İbn Haldun'un sözünü ettiği kabile toplumunun ayrılmaz bir niteliği durumunda olmasına karşılık, "*mülk"* tipi siyasal yapıların sadece ilk dönemlerinde görüldükleri söylenebilir. Öte yandan, hükümdarın, dolaylı biçimde de olsa, "siyasal kültür"ün, yani toplum tarafından paylaşılan değer, gelenek, inanç, alışkanlık, görüş ve sembollerin etkisinden hiçbir zaman bütünüyle kurtulamayacağı söylenebilir. Mesela savurganlığın ve aşırı harcamaların devletin bütün kurum ve faaliyetlerine hâkim olduğu çöküş döneminde hükümdarın genel eğilime aykırı olarak tutumlu bir yaşam biçimini benimsemesi mümkün olmayacaktır. İbn Haldun'a göre, onun binit, giyim ve konut bakımından sadeliği esas almasına, gerek seçkinler gerekse halk kesimi olumsuz tepki verecektir. Hükümdarın tavrını çirkin ve yakışıksız bulacaklar, devletin saygınlığının zedelendiğini düşünecekler, hükümdarın ruhsal dengesini yitirdiğini bile ileri sürebileceklerdir.[780] Bu durum, kamuoyu baskısı

Mukaddime/Kendir, I, s. 171; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 333-334; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 255; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 264.

[777] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 68b-69a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 165-166; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 184-185; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 345-347; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 269-270; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 278-280.

[778] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78b-79a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 187; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 219; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 376-377; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 309; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 318.

[779] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 63b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 153; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 166; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 330; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 246; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 257.

[780] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 557-558; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 389; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 171; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 117-118.

şeklinde tezahür eden siyasal kültürün politik liderler üzerindeki etkisinin boyutlarının büyüklüğünü göstermektedir.

Verba'nın *Political Culture and Political Development* adlı kitabında önerdiği başka bir yaklaşıma göre bir toplumun siyasal kültürünü tanımlıyabilmek için şu ölçütlere bakmak gerekir: 1) Millî özdeşleşme, 2) Vatandaş özdeşlemesi, 3) İktidar uygulaması, 4) Karar alma süreci. Millî özdeşleşme, bireylerin kabile, aşiret ya da etnik grup özdeşleşmesini aşarak aidiyet duygularını öncelikle millete/ulusa (ulus-devlete) yöneltmeleri anlamına gelmektedir. Vatandaş özdeşleşmesi ise, dikey nitelikteki millî özdeşleşmenin aksine yatay niteliktedir ve bir ulusun üyesi olan ferdin diğer vatandaşlara ve fert olarak yöneticilere olan bağlılık derecesini yansıtır. İktidar uygulaması ise, bireyin hükümetten beklentilerini ve uygulamaları hakkındaki yargılarını ifade etmektedir. Karar alma süreci ise, siyasal katılımın derecesini ve kapsamını ortaya koymaktadır.[781]

İbn Haldun'un asabiyet kuramı çerçevesinde, "genel asabiyet"in (*en-nesebu'l-'âmm*)[782] millî özdeşleşme anlamına geldiği söylenebilir. Öte yandan düşünür, devletin istikrarı ve devamlılığı için, Verba'nın "iktidar uygulaması" kavramıyla dikkat çektiği hususa, yani yönetilenlerin beklenti ve taleplerinin önemine dikkat çekmekte ve yönetimin bunlara kulak vermesini gerekli görmektedir.[783] "Siyasal kültür"ün içerdiği "siyasal toplumsallaşma" olgusuna da değinen düşünür, "medenîlik"in kuşaktan kuşağa intikal ediyor olmasına dikkat çekmektedir. Medenîliğe özgü bilgi, adap, alışkanlık, davranış kalıpları ve kurallarının yanı sıra, ilim, sanat ve mesleklerde kazanılan *meleke*ler de nesilden nesile aktarılmaktadır.[784]

İbn Haldun, siyasal kültür olgusunun yanı sıra siyasal toplumsallaşma sürecinin karakterine, özelliklerine ve etkilerine de değinmiş bulunmaktadır. Ona göre, kırsal kesimde yaşayan toplumlar cesur ve yiğittir, buna karşılık kısıtlayıcı ve baskıcı kanunlar altında yaşayan ve çocukluktan beri itaat etmeleri için ceza korkusuyla eğitilen

---

[781] Yücekök, *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, s. 21-23.

[782] *Mukaddime*/Zağbî, s. 160; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 176. F. Rosenthal, *Mukaddime*/Âtıf Ef.'de ve Pîrîzâde tercümesinde yer almayan bu ifadeleri içeren kısa bölümün sadece Tunus yazmasında ve söz konusu yazmaya dayanan Bulak baskısında mevcut bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 268, n. 59.

[783] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 116a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 269; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 324; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 482; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s 78; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 3-4.

[784] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 213a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 472; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 779; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 605; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 28.

şehir halkı yiğitliğini kaybeder.[785] Baskı uygulanarak ve zulm edilerek eğitilen öğrenci, köle ve hizmetkârlarda ezilmişlik hali görülür ve bu onlarda bir karaktere dönüşür.[786] Şehirlerde erken yaşlardan itibaren disiplinli bir ilim öğretiminin yapılması ve meslekî eğitimin (*et-ta'lîm ve't-te'dîb*) verilmesi de, insanların kendilerine güvenlerini bütünüyle ortadan kaldırmamakla birlikte, onlarda bir ölçüde korku ve sorgulamaksızın boyun eğme (*inkıyâd*) duygusu yerleştirir ve cesaretlerini azaltır.[787] İbn Haldun'a göre, insan ancak, kendisine fayda verecek şeyleri elde etmeye, zarar verecek şeyleri de kendisinden uzaklaştırmaya ve ahlâkını, bunları gerçekleştirmek için gayret etme istikametinde tutmaya muktedir olursa gerçekten insandır. Fakat medenî insan (*el-hadariyyü*), eğitim ve öğretimin disiplin ve baskıya (*kahr*) dayalı terbiyesi altında yetiştiği için, bunları kendi başına yapma konusunda acziyet sergiler, başkalarının korumasına muhtaç biri haline gelir.[788] Böylece İbn Haldun, bir bakıma "öğrenilmiş acizlik" kavramının işaret ettiği olguyu dile getirmektedir. Ona göre, tarihsel gelişim içinde Şeriat'in (İslâm hukukunun) öğrenilecek bir ilim haline gelmesi ve öğrencilerin üstadlarına aşırı saygı göstermek zorunda kalması bile, insanlardaki cesareti ve kendine güveni zayıflatan bir etkendir.[789] Bağçe'ye göre, yakın zamanlarda Althusser'in dikkat çekmiş olduğu gibi, İbn Haldun da ideolojik aygıtların ve baskı araçlarının birbiriyle uyum içinde, halk üzerinde uygulandığını, bu bağlamda eğitimin, resmî ideolojinin benimsetilmesi için bir araç olarak kullanıldığını savunmaktadır. Ona göre, İbn Haldun'un sistemi ile düşünüldüğünde, "eğitimin amacı nedir sorusunun yanıtı, itaati sağlamaktır".[790] Ancak İbn Haldun, bu noktada eğitim ve öğretimin müfredat ve muhtevasına değil, uygulanan yönteme dikkat çekmektedir.[791] Althusser'in işaret ettiği olgu nispeten yeni bir durumdur.

---

[785] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 149.
[786] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 316-317.
[787] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64a-64b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 155; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 168.
[788] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 181b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 410; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 510.
[789] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 158-159.
[790] Bağce, s. 208.
[791] Machiavelli, Hıristiyanlığın insanı alçakgönüllü ve itaatkâr yaptığını ileri sürerken, devlet otoritesindeki katılığın tebaayı ve aşırı disiplinli dinî eğitim sürecinin de din bilginlerini ve öğrencileri cesaret yoksunu hale getirdiğini savunan İbn Haldun'unkine benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Bununla birlikte, İbn Haldun'a göre, devlet İslâm hukukunda ortaya konan"gerçek hilâfet" teorisine uygun olduğu müddetçe, din insanları mutlak bir itaatkârlığa sürüklemez. Ancak İbn Haldun, gerçek hilâfetin ortadan kalkıp kısmen Şerîat'e ve kısmen de "yeni siyasî kanunlar"a dayanan "güç-devleti"nin hüküm sürdüğü bir zamanda durumun farklı olacağını kabul eder. Bkz. E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 158-159.

Öte yandan, düşünüre göre, şehir yaşamı ve eğitimi, bir yandan da insanların öğrenme kapasitesini geliştirmektedir. Her tür tecrübe, sanatsal *meleke* ve olgunlaşıp gelişmiş medenîlik, sonuçta aklı geliştirir. Çünkü bunlar, insanın geçimini sağlamak için başvurduğu meslek ve sanatların, ayrıca diğer insanlarla birlikte yaşama *âdâb*ı ve kurallarının toplamını oluşturur. Hepsi de ilim haline gelmiş bilgi ve kurallar oldukları için aklı geliştirir ve bunun sonucunda medenî insanlar bedevîlere nazaran daha dikkatli, basîretli ve zekîce düşünürler. Öğretim, sanatlar ve diğer işlerde kazanılan melekeler ve bunların çokluğu, insanın zekâsını geliştirmekte ve düşüncesini parlatıp aydınlatmaktadır. Medenî yani şehirli insanların, ilim ve sanat öğrenmeleri neticesinde edindikleri melekeler (*melekât*) ile, bedevîlere kıyasla daha fazla zekâ ve akıllılık sergiledikleri, yeni şeyleri öğrenebilme kapasitelerinin geliştiği görülür. Bir başka deyişle, şehirlilerde ya da medenîlerde görülen ve bedevîlerde bulunmadığı düşünülen akıl ve zekânın asıl sebebi, sanatlar ve öğretimdir.[792]

İbn Haldun'a göre, bir devlette yöneticiler hoşgörülü ve "*âdil*" olurlarsa, insanların katlanmak zorunda kalacakları haksız "hüküm ve yasaklar" bulunmayacağı için, o yönetim altındakiler, bir baskıya maruz kalmayacaklarına güvenerek kendi kişiliklerini muhafaza ederler. Böyle bir durumda cesaret onların tabiatlarının bir parçası haline gelir ve bunun dışındaki bir duyguyu da tanımazlar. Buna karşılık yönetim baskıya (*kahr*), boyun eğdirmeye (*satvet*) ve korkutmaya (*ihafe*) dayanıyorsa, insanların güç ve cesaretleri kırılır. Şayet baskının da ötesinde haksız ve keyfî cezalandırmaya dayalı bir yönetim varsa, insanların cesaretleri büsbütün ortadan kalkar. Çünkü insanların haksızlığa maruz kalmaları onların cesaretlerini yitirmelerine neden olur. Yönetim keyfî cezalandırma yerine erken yaşlardan itibaren öğreticiliği ve yola getirmeyi esas alırsa, bu uygulama bir ölçüde korku ve itaat duygusu yerleştirmekle birlikte, insanların kendilerine güvenlerini tümden ortadan kaldırmaz. Baskıcı bir siyasal iktidarın ve disiplin tutkunu eğitmenlerin idaresi altında olmanın insanlardaki cesaret ve mertliği bozmasının nedeni, böylesi durumlarda insan üzerindeki yaptırım sahibi gücün yabancı (*ecnebî*) olması, yani insanın dışında bulunması ve onun iradesini ya da gönüllü tercihini yok saymasıdır.[793] Böylece, İbn Haldun'un, yönetim biçiminin

[792] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 213a-213b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 472; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 605.
[793] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64a-65b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154-155; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 167-168.

insan şahsiyet ve onurunu gözetecek şekilde oluşturulması gerektiğini farklı kavramlarla ifade ettiği görülmektedir.

Küçük yaştaki eğitim ve terbiyenin etkileri ile bireylerin siyasal hayattaki cesaret ve çekingenlikleri arasında ilişki kuran yaklaşımın bir benzeri Jean Bodin'de de mevcuttur. Ona göre, aile içinde boyun eğmeyi, emir almayı öğrenen çocuk, büyüdüğü zaman da bir vatandaş olarak devlete saygı gösterir. Çocuklarında babalarına karşı gelmeye alışanlar ise, ileride krala karşı ayaklanır, devleti çökertirler. Bir ailenin çocuğu başına buyruk kesilir, malını bildiği gibi kullanmaya başlarsa, yasalara da saygı göstermez, kendisine yüklenen sorumluluklardan sıyrılmaya bakar. Baba otoritesini savunmakla birlikte Bodin, bu otoritenin aile üyelerini köleleştirmesini doğru bulmadığını da belirtir.[794] Rousseau da şehirlerin terbiyesine şiddetle hücum etmekte ve insanların ahlâklarını bozduğunu savunmaktadır.[795] Ona göre, geleneksel eğitim fazlasıyla meslekî ve aşırı dereceden uzmancadır, çocukların ahlâkî faziletleri kazanması ihmal edilmektedir. "Alicenaplık, adalet, itidal, insanlık ve cesaret, anlamını bilmekdikleri sözler olarak" kamaktadır.[796] Bu yüzden Rousseau, insanlara tabiata dönme çağrısı yapar.[797] Okul terbiyesi ile ilgili böylesi eleştirilerin günümüzde genel kabul görmeye başladığı gözlemlenmektedir. Milburn'a göre, çocuk yetiştirme yöntemlerimiz "bireysel onura en üst düzeyde saygı gösterecek" ve bireysel keşif, icat ve yenilik dürtüsünü pekiştirecek biçimde değişmek zorundadır. Aynı zamanda aşağılamak suretiyle "utandırma ve fiziksel ceza" uygulamalarının azaltılması gerekmektedir.[798]

İbn Haldun'un eğitimin bu beklenmeyen ya da istenmeyen etkisi ile ilgili tespitlerini, ondan yüzyıllar sonra Gibbon, Roma İmparatorluğu örneğinde dile getirmiştir. Ona göre, Teodosius'un Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinin ardından toplumsal yapıda çalkantılar meydana gelmiş ve Hristiyanlığın kabulü ve özellikle kötüye kullanılması Roma İmparatorluğu'nun gerileyiş ve çöküşünde önemli bir rol oynamıştır. Papazların sabır ve tahammül öğretisini başarıyla aşılamaları askerlik ruhunun son kalıntılarını manastır dehlizlerine gömmüş, kamusal ve bireysel servetlerin

[794] Akın, s. 95.
[795] Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 153.
[796] Ebenstein, s. 248.
[797] Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 153.
[798] Michael A. Milburn, *Sosyal Psikolojik Açıdan Kamuoyu ve Siyaset*, çev. Ali Dönmez ve Vehbi Duyan, İstanbul: İmge Kitabevi Y., 1998, s. 275.

büyük bir bölümü dinsel yardım olarak Kilise'nin eline geçmiş, askerî bütçe küçültülmüştür. İmparatorluk dinsel etkiler altında askerlik ruhunu bırakarak pasifleşirken, barbar halklar yoksulluğun ve tehlikelerin kazandırdığı yılmaz bir mücadele azmi ile Roma'nın zenginliklerine göz dikmişlerdir.[799] Gibbon'un İbn Haldun'un tezlerini Roma İmparatorluğu örneğinde test etmek gibi bir amacı bulunmamakla birlikte vardığı sonuç bütünüyle onun teorisini doğrulamaktadır.

İbn Haldun'un şehir yaşamının ve eğitimin bireysel ve toplumsal psikoloji üzerindeki etkisine ilişkin olarak yaptığı tespitleri asırlar sonra demokratik yönetimlerde ortaya çıkacak baskı rejimi bağlamında De Toqueville de dile getirmiş bulunmaktadır. Ona göre, eski çağlarda imparatorların hiçbiri tebalarını kuralların taviz vermez tekdüzeliğiyle karşı karşıya bırakmamış ve toplumun her bireyini eğitip yönlendirmemiştir. İmparatorlukların farklı ulusları aynı kral tarafından yönetildikleri halde kendi geleneklerini sürdürebiliyorlardı. Toplum hayatının ayrıntıları ve kişisel uğraşılar devlet denetiminin dışındaydı. Eğitim ve öğretimin yaygınlaştığı çağımızda ise politik gücü ellerinde bulunduranların kişisel ve özel çıkarlara eski çağlardaki krallardan çok daha kolay bir şekilde müdahalede bulunma imkânları vardır. Günümüz demokratik rejimlerinde oluşacak baskı tipi daha ılımlı fakat daha yaygın ve nüfuz edici olacak ve insanları eziyet etmeksizin aşağılayacaktır. İnsan yığınlarını üstünde onların isteklerini yerine getiren ve onların "kaderlerine bekçilik eden" bir güç olacaktır. Bu güç "mutlak, düzenli, tedbirli ve ılımlıdır". Bu güç, şayet çocukları yetişkin olmaya hazırlamış olsaydı, ebeveyn otoritesine benzetilebilirdi, fakat o yığınları hep çocuk kalmaya zorlar, onlar mutlu olmaktan başka birşey düşünmedikleri sürece onların mutlu olmalarından hoşnutluk duyar. Böylesi bir yönetim, kitlelerin mutluluğunun tek egemeni ve tek aracı olmak şartıyla, onların mutluluğu için çalışmaya hazırdır. Güvenliklerini sağlar, ihtiyaçlarını karşılar, sorunları çözer ve böylece özgürlüğün kullanımını günden güne yararsız ve gereksiz hale getirir. Böylece bireyin doğal irade gücünü dar bir alana hapseder. Yönetimi çoban, halkı da çekingen ve çalışkan bir sürüye dönüştüren bu güç zulmetmez fakat halkı baskı altında tutar, güç ve cesaretten yoksun bırakır ve aptallaştırır. Bireyler kendilerini yöneten yulara teslim olur ve bu yuların üyesi bulunduğu toplumun elinde olduğu düşüncesiyle avunur. Böylece giderek

[799] Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, İstanbul: Sarmal Y., 1998, s. 58-59.

düşünme ve kendi başlarına hareket etme yeteneklerini yitirmeleri ve insanlık çizgisinin altına düşmeleri kaçınılmaz olur.[800]

Asabiyetteki Çözülme: Siyasî Yabancılaşma ve Depolitizasyon

Asabiyetin zayıflaması ve yok olması bir yandan kimlik değişimi anlamına gelirken, diğer yandan da, iktidar sahibi topluluklar için kimi zaman siyasî yabancılaşma ve depolitizasyon anlamına gelen bir süreci ifade etmektedir. Siyasî yabancılaşma değişik düzeylerde ve biçimlerde ortaya çıkmakta ve esas itibariyle siyasal katılımın aksi yöndeki bir gelişmeyi ifade etmektedir. Özü itibariyle yönetilen kesimlerin veya fertlerin karar alma sürecini etkileyecek şekilde siyasî hayata değişik düzeylerde katılmalarının son bulması anlamına gelmektedir.[801] Depolitizasyon ya da siyasetsizleştirme, bireyin siyasal çıkarları konusundaki duyarlılığını ve eylem yeteneğini yitirmesi ya da terk etmesi, siyasal kimliğini kaybetmesi ve/veya siyasal süreçlerin dışında kalması durumudur.[802]

Asabiyetin zayıflaması olgusunun günümüzde daha çok toplumsal çözülme ve yabancılaşma kavramları ile ifade edilen olgulara karşılık geldiği görülmektedir. "İbn Haldun'dan Veblen'e kadar açıkça ortaya konulmuştur ki, zengin sınıf, toplumsal çözülmeye yol açan lüks ve yenilikler ortaya çıkarmaktadır."[803] Montesquieu da, toprakların verimliliği ve zenginliklerin bolluğunun toplumları köleliğe götürdüğünü, yoksul ülkelerde ise, toprağın verimsizliğinin insanları becerikli, kanaatkâr, işe dayanıklı, yiğit ve savaşkan yaptığını ileri sürmüştür.[804] C. E. Black'e göre de, toplumlar modernleşip uygarlaştıkça, fertler arasındaki sıkı bağlar, kırsal kesimden kent

---

[800] Alexis de Tocqueville, "Despotism in Democratic Nations", *Reader in Political Sociology* içinde (180-186), ed. Frank Lindenfeld, s. 180-186; Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İlhan Sezal ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Y., 1994, s. 264-268.

[801] Bkz. Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 168-170. Bir toplumdaki asabiyetin zayıflaması, sözkonusu kesimlerin aidiyet duyguları ve dolayısıyla kimlik tasavvurlarının değişim göstermesi anlamına gelecektir. Sehfuss'un belirttiği gibi, bazı kimlikler dönüşüm geçirebilir ve böylesi bir kimlik değişimi sosyal öğrenmeyi gerektirir. Bkz. Maja Sehfuss, "Constructivism and Identitiy: A Dangerous Liaison", *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (93-117), Stefano Guzzini ve Anna Leander, New York: Routledge, 2006, s. 100.

[802] Şahin Aybek, *Siyaset Sosyolojisine Giriş*, Ankara: Maya Akademi Basın Yayın, 2008, s. 65.

[803] Abdelbaki Hermassi, "State, Legitimacy, and Democratization in the Maghreb", *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society* içinde (102-117), ed. Ellis Goldberg, Reşat Kasaba ve Joel S. Migdal, Seattle: University of Washington Press, 1993, s. 107.

[804] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 56.

bölgelerine doğru yaşanan göç sonucu gevşemektedir.[805] Spengler'e göre ise, toplumların "kültür" olarak adlandırdığı devresindeki soy bağının yerini "uygarlık" döneminde kozmopolitlik alır.[806]

İbn Haldun, Gellner'e göre, bir topluluğun ya toplumsallık ve vatandaşlık ruhuna ya da medeniyete sahip olacağını, fakat her ikisine birden sahip olamayacağını ileri sürmüştü.[807] İbn Haldun'a göre, medeniyetin faziletleri ile sosyal erdemler arasında bir trajik bir karşıtlık ilişkisi vardır. Uygarlığın faziletleri sadece şehirlerde parlaklığını gösterir, sosyal erdemler ise sadece kabilelerde ortaya çıkar. İbn Haldun bu modeli genelleştirirken hatalıydı, fakat birçok toplum için özünde doğrudur.[808] Bir başka deyişle, şehir yaşamı tarafından geliştirilen medeniyet ve gelişmişliğin faziletleri, yurttaşlık erdemleriyle bağdaşmıyordu. Ya sıkı toplumsal bağlara ve yurttaşlık ruhuna ya da medeniyede sahip olacaktınız, fakat ikisine birden değil. Bu trajik ikilem sosyal hayatın temelidir. Hem Eflatun hem de İbn Haldun, farklı gerekçelerle, uygar şehrin sıradan vatandaşlarının normal olarak savaşma güçlerini yitireceklerini düşünüyorlardı. İbn Haldun şehir hayatının ve getirdiği uzmanlaşmanın sosyal dayanışma, birlik ruhu ve askerî ruhla bağdaşmayacağını ileri sürüyordu.[809]

Yıldırım'a göre, İbn Haldun, asabiyeti güçlendiren âmiller olarak şu hususları göstermektedir: 1. Bedâvet derecesi (iktisadî ve coğrafî etken), 2. Nüfus fazlalığı, kemiyet (demografik etken), 3. Nübüvvet ve dinî hareketler (manevî etken).[810] Bedâvetin derecesi ise iki unsura bağlıdır: a) Nesebin sarâhati, b) Hayat şartlarının çetinliği.[811] Gerçekte nüfus fazlalığı asabiyeti güçlendiren bir etken olmaktan çok, asabiyet sahibi bir topluluğun başka topluluklar üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan bir etkendir. Peygamberlik ve dinî hareketler için de durum aynıdır. Ayrıca, bunlar, asabiyeti mutlaka güçlendiren bir etken niteliği taşımazlar, tam aksine, asabiyeti zayıflatıcı bir rol de üstlenebilirler. Bir dinî (ideolojik) hareketin asabiyet sahibi topluluğun siyasal hâkimiyetine katkıda bulunması için (burada sözkonusu olan,

[805] C. E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1986, s. 22-23.
[806] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 161.
[807] Alan Macfarlane, "Ernest Gellner and the Escape to Modernity", *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, ed. John A. Hall ve Ian Jarvie, Amsterdam: Rodopi, 1996, s. 211.
[808] Ernest Gellner, *Thought and Change*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1964, s. 142.
[809] Gellner, *Muslim Society*, s. 17.
[810] Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 102-118.
[811] *A.g.e.*, s. 103-104.

asabiyeti güçlendirmesi değildir), bütün bir topluluğun aynı inanç ya da ideolojiyi benimsemiş olması gerekir, aksi takdirde asabiyet sahibi topluluğun parçalanmasına da neden olabilir. "Bedâvet derecesi"nin nesebin sarahâtine/açıklığına bağlı gösterilmesi de, sebep ile sonucun yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Bedâvet, nesebin sarahâtine bağlı değildir, tam aksine, nesebin açıklığı genelde bedâvete bağlıdır; bir topluluk bedevî olduğu nispette başka soylarla karışmamakta ve kökeniyle ilgili daha açık ve doğru bilgiye sahip olabilmektedir. Nesebin açıklığı asabiyet açısından belirleyici bir etken olmakla birlikte, bedâvetin derecesinde etkisi bulunan bir unsur değildir.

Yine Yıldırım'a göre, İbn Haldun, asabiyeti zayıflatan unsurlar olarak şu hususlara dikkat çekmektedir: 1. Refah, 2. Siyasî hakimiyet altına girme ve vergiye bağlanma, 3. Mülk/Devletleşme. Sonuncu unsur, refaha ve medenîleşmeye yol açtığı ve devlet başkanının otoriteyi şahsında toplaması ve yabancılara dayanması sonucunu getirdiği için asabiyeti zayıflatmaktadır.[812] Bu son hususla ilgili olarak Ülken şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Otorite üstünlüğü dayanışma yerinin sonudur ve bu sona erince kabile otoriteyi ya istibdatla, yahut işbirliği ile kazanır. Böylece bütün hırsların hedefi olan bireysel otorite başlar. Dayanışanlar arasında yarışmayı alevler, onları birbirine düşman kılar."[813] İbn Haldun'a göre, aşiret ya da insan toplulukları (*kabîle*) kuvvet ve kudretleri ile servet ve mal ele geçirdiklerinde, bağlı bulundukları devletin önde gelenleri gibi rahatlık ve refah içinde yaşamaya başlarlar. Bu rahatlık onları başka şeyleri düşünmekten ve asabiyeti muhafaza etmek üzere işlenmesi gerekli işleri yapmaktan alıkoyar. Bunun nedeni, lüks ve sefahate dalmaları yüzünden ahlâklarının değişmesi, cesaret ve girişimciliklerinin zayıflamasıdır.[814] Öte yandan, başkasının hükmü altına girip bir tür aleti olan topluluklar, onları yönetenlere muhtaç olur, asimilasyan anlamına gelecek şekilde asabiyetlerini kaybederek kendilerini korumaktan aciz hale gelirler.[815]

Asabiyetin zayıflaması ile ilgili olarak düşünürün dikkat çektiği hususları Hourani şu şekilde yorumlamaktadır: "... devlet kurulduğunda halk kitlesi onu mümkün

---

[812] *A.g.e.*, s. 118-126.
[813] Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, 5. b., İstanbul: Ülken Y., 1998, s. 211.
[814] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 169-170; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 167-168; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 355-356.
[815] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 74b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 177; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 202; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 376-377.

kılan ‘asabiye’yi kaybeder. Hükümdarın gücünün temeli olarak yerini iki şey alır: İlki, mağlup olanı galibi taklid etmeye yönelten taklid gücü (zira insan kendine hükmeden insanda her zaman mükemmellik görür) veya kendi kaderinin kontrolünü kaybeden bir halk kitlesine gelen kayıtsızlık hissi;[816] ikincisi ise, hükümdarın güvenebileceği yeni bir paralı asker ya da mahmi grubunun oluşturulması. Bunlar da kendilerine özgü bir asabiye geliştirirler ve bu asabiye hükümdarın kendisine ilk planda güç veren şeyden bağımsız olmasını mümkün kılar. Böylece hükümdar tam bir otorite ve yargı bağımsızlığına sahip olduğunda rakipsiz bir iktidar dönemi başlar, medeniyet gelişir; zira iş bölümünden kaynaklanan şehir hayatı ve refah güçlü bir otorite ister.... Şehir medeniyeti, bir şehirli ‘asabiye’si ve şehir sülalelerinden oluşan bir oligarşinin gelişimiyle hükümdarın zayıflayan otoritesinin bir müddet daha hayatta kalmasını sağlayabilir; fakat sonunda o da yok olur ve muhtemelen yerini yeni bir gruptan güç alan yeni bir hanedan doldurur.”[817]

İbn Haldun’un medenîleşme süreci boyunca asabiyet sahiplerinin “asabiyyeti muhafaza etmek üzere yapılması gereken işleri de ihmal etmekte” olduklarının gözlemleneceğini söylemesini[818] Hassan şöyle yorumlamaktadır: “Asabiyyetin hiçbir şekilde metafizik bir kavram olmadığına İbn Haldun’un yukarıda yer alan cümlesinde bir kez daha belirtilmiş olmaktadır. ‘Yapılması gereken işlerin ihmali’ ifadesi, çeşitli faktörlerin etkisi sonucu ortaya çıkan determinist bir sürecin yansıtılmasıdır, dar bir fatalizm sonucu ortaya çıkmaz.”[819] Şehir umranı zayıfladığı, merkezi otorite çözülmeye başladığı zamanlar, insanlar kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldıklarında asabiyyet tekrar önem ve işlev kazanır.[820] Bu durum, tarihte örnekleri görüldüğü gibi, medenîlikten bedevîliğe dönüş anlamına da gelebilir.[821]

İbn Haldun, kabilelerin ya da grupların devlet olmaları ve/veya iktidarı ele geçirmelerinin önündeki engelin lüks ve sefahate dalmaları olduğunu savunur. Ona göre, bir topluluk asabiyet sayesinde ve asabiyetle orantılı olarak, bolluk ve lüks içinde yaşayanlar üzerine hâkim olursa, onların imkânlarına da ortak olur. Bu tür imkânlara

[816] İbn Haldun bu gözlemiyle siyasî yabancılaşma ve depolitizasyon olgularına işaret etmiş olmaktadır.
[817] Hourani, s. 38.
[818] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 169; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 191; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 357; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 287
[819] Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 240, n. 98.
[820] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 119.
[821] *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 76b-77a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 182; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 209.

ortak olması, başkalarının kendisini yenmeye yeltenemeyeceği bir iktidar sahibi güç odağına verdiği destek veya yardım sayesinde de mümkün olabilir. Böyle bir durumda, iktidar sahiplerine yardımcı olan asabiyet sahipleri, devleti ele geçirme yönünde hiçbir emele sahip olmazlar. Tek gayeleri, o devletin gölgesi altında, ulaşabilecekleri en üst derecede bolluk ve lüks içinde sükûnetle (*el-'ayşü ve's-sükûn*) yaşamak olur. Bunun sonucu olarak da, asabiyetleri ve cesaretleri zaman içinde zayıflar. Öyle ki, asabiyetin gerektirdiği işlerden el çekerler. Bu davranış biçimleri zamanla onlarda yeni bir tür ahlâk ve hatta karakter (*seciyye*) haline gelir. Birbirini takip eden kuşaklarla birlikte bu tutum iyice kökleşir ve asabiyet ve cesaretleri bütünüyle yok olur. Üstünlük ve galibiyet nedeni olan asabiyet ortadan kalkınca da, o topluluk kendisini korumaktan bile aciz kalır ve başkaları onlar üzerinde kesin bir hâkimiyet kurarlar.[822]

İbn Haldun'a göre, bir devlet başkanı bu makama geldikten sonra, insanda mevcut olan hayvanî tabiatın ya da özelliklerin bir sonucu olarak büyüklenme ve *kibr*e kapılır. Yönetimi diğerleriyle paylaşmak istemez ve onlar üzerinde *tahakküm* kurarak despotluğa yönelir. Böylece başkalarına yönetimde hiç söz hakkı tanımaz ve tahakküm altında olmalarından dolayı, onların yönetime katılmak için mücadele etme cesaretleri yok olur. Yönetim veya yöneticilerin belli bir aşamadan sonra despotizme yönelmesi devletler için kaçınılmaz bir akıbettir.[823] Oysa devlet olma ya da siyasal otoriteyi ele geçirme sürecinin başlangıcında büyüklük ve otoriteye, asabiyeti oluşturanlar ortaktır. Bu yüzden hepsi aynı amaç için yekvücut çalışmış, pek çok zorluk ve tehlikeyi hatta canlarını vermeyi göze almışlardır. Ancak, hedefe ulaşıldıktan sonra otorite ve prestije bir tek kişi sahip olup diğerlerini bundan menettiğinde, yani yönetimde katılımcılıktan uzaklaşılıp despotizme yönelme görüldüğünde, onlar artık devlet ya da siyasal otorite için çalışmak ve onu yüceltmek için eskisi gibi gayret ve azimle çalışmazlar, zillete (*el-mezelletü*) ve boyun eğmişliğe alışırlar. Onlardan sonra gelen kuşak da aynı şekilde yaşar. Sadece devleti ya da siyasal otoriteyi korumaları ve ona yardım etmeleri (*el-himâyetü ve'l-mu'avenetü*) karşılığında aldıkları ücretleri düşünürler ve bunun dışında bir idealleri bulunmaz. Bu ücretler için kendilerini ölüme atacakların sayısı ise fazla değildir. Böylece, asabiyeti oluşturanların dayanışma, cesaret, fedakârlık, azim ve

[822] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 169; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 191.
[823] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84a-84b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234-235.

güçlerinin gitmesiyle devlet ya da siyasal otoritenin gücü zayıflar ve çöküş dönemine girilir.[824]

Bununla birlikte bir devlet kurulup güçlendikten ve aradan belli bir zaman geçtikten sonra, mevcut yöneticilerin iktidarlarının sağlam olduğu, kendilerine itaat edildiği ve yönetimlerini sürdürmek için asabiyete ihtiyaç duymadıkları görülür. Başlangıçta insanlar yeni yönetimin otoritesine alışkın olmadıkları için, ona boyun eğip itaat etmek zorlarına gider. Ona ancak, galip gelmesi ve güç kullanması yüzünden bağlılık gösterirler. Fakat yeni yönetim istikrar bulup sağlamlaşınca ve belirli bir süre devam edince, "*devlet*"in başlangıçtaki durumu unutulur. Devlet idarecilerine (*ashâbu'd-devleti*) itaat edileceği düşüncesi adeta dinî bir inanca (*el-akâidü'l-imâniyyetü*) dönüşüp kökleşir. Ona itaat edilmesi bir doğa yasası veya Allah tarafından verilmiş kesin bir emir gibi algılanır. Bu yüzden insanlar onun yanında yer alır ve onun için gerektiğinde, dinî inanç (ya da ideoloji veya dünya görüşleri) için mücadele ediyormuşçasına savaşırlar. İşte bu durumda yönetim, artık asabiyete ihtiyaç duymaz.[825] Weber'in terimleriyle ifade etmek gerekirse, "geleneksel meşruiyet" oluşmuştur.[826] Bu aşamada artık yönetim, kendileriyle aynı asabiyetten olmamakla birlikte onlara iltihak etmiş olanların (*mevâlî* ve *mustanaîn*) veya yönetime itaat eden diğer güçlü asabiyetlerin yardım ve hizmetine başvurur.[827] Bir sonraki aşamada ise paralı askerlerden (*müstahdemîn*) yararlanılır. Ancak bu, *devlet*in kurulup *istikrâr* bulmasından ve iktidar sahiplerinin konumlarının iyice sağlamlaşmasından dolayı kendileriyle iktidar mücadelesine girmeye kimsenin kalkışmadığı bir aşamada gerçekleşir.[828]

Bütün bunlardan dolayı, asabiyet ortadan kalktığı halde, devletin uzun bir süre daha yaşaması mümkün olabilir. Bunun nedeni, yukarıda da belirtildiği gibi, halkın nesiller boyu hep devlet başkanına itaat edilmiş olduğunu (*inkıyâd* ve *teslîm*) görmeleri, devlete ve devlet başkanına itaati doğal bir durum olarak görmeleridir. Öyle ki hiç kimse devlete baş kaldırmayı (*isyân* ve *hurûc*) aklından bile geçirmez. Böyle bir şeye kalkışan çıksa bile taraftar bulamaz ve çoğunluk tarafından reddedilir ve muhalefetle

[824] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 198-199; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 238.
[825] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77b-78a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 184-185; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215-216.
[826] Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 130, 642-649.
[827] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 185; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 216.
[828] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 186; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 217-218.

karşılanır. Bu durumda devlet başkanı asabiyete ihtiyaç duymaz ve onun boşluğunu paralı askerlerle doldurur.[829]

Linda T. Darling'e atıfta bulunan Uygun, ona dayanarak, Ortadoğu'daki hanedanlıkların, zamanla zayıflayan soy dayanışması yerine, devleti ayakta tutacak başka bir toplumsal dayanışma türü oluşturabildiklerini ifade etmektedir. Bu yeni dayanışma duygusu, "adil yönetim" kavramında ifadesini bulmaktadır. Adil yönetimin anlamı, devletin adaleti sağlayacak etkili bir hukuk sistemini kurması, insanların temel gereksinimlerini karşılayacak bir ekonomi ve vergi politikası oluşturmasıdır. Bu adil yönetim sayesindedir ki, Ortadoğu'da yeni kurulan her hanedanlık, bir öncekinin kurduğu sistemi almış ve geliştirmiştir. Devlet kademelerinde, hanedanlığın kurucusu olan soyun üyeleri yerine yabancılar görevlendirildiği için devletin kurucu ve koruyucu gücü olan asabiyet zayıflamış, ancak onun yerini, devletin adil olduğu inancından beslenen dinsel ve ideolojik dayanışma biçimleri almıştır. Mesela Osmanlılar, Selçuklular'ın adalet, toprak ve vergi sistemlerini, Moğollar'ın ise etkili idarî sistemini alarak geliştirmiş ve halk kitlelerine kendisini adil bir yönetim olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Geç Ortaçağ'da Ortadoğu'da yeni kurulan devletler, bir öncekinin mirasını temel aldığı için her şeye sıfırdan başlamamış, tarihsel süreç, İbn Haldun'un belirttiği gibi kır toplumundan kent toplumuna, reislikten hükümdarlığa geçiş şeklinde gerçekleşmemiştir. Yeni uygarlık, bir öncekini geliştirmiş ve değiştirmiştir. Her yeni hanedanlıkla devlet örgütlenmesi daha sağlam bir şekil almış, devletin meşruiyet temeli güçlenmiştir.[830] Ancak Uygun'un, Darling'in tezini tam anlayamadığı ve yanlış yorumladığı görülmektedir. Gerçekte Darling'in sözünü ettiği gelişmelerin hepsinin İbn Haldun tarafından zaten dile getirilmiş olan gelişmeler olduğu görülmektedir. Tarihsel sürecin İbn Haldun'un belirttiği gibi kır toplumundan kent toplumuna, reislikten hükümdarlığa geçiş şeklinde gerçekleşmemiş olduğu iddiası ise tamamen anlamsızdır. Çünkü burada sözü edilen husus bütün bir "tarihsel süreç" değil, yeni bir hanedanlığın ortaya çıkış sürecidir. Üstelik Darling'in, Uygun'un atıfta bulunduğu makalesinde, asabiyet kavramından ziyade, yine İbn Haldun tarafından dile getirilmiş olan "daire-i adl"e (*the Circle of Justice*) vurguda bulunduğu görülmektedir. Çalışmasının, asabiyet kavramını derinlemesine araştırmaktan ziyade, geleneksel "adalet dairesi" anlayışının

[829] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 142b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 329; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393.
[830] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 162-163.

Ortadoğu'daki rejimler tarafından ne ölçüde uygulamaya geçirildiğini tartışmayı amaçladığını söylemektedir.[831]

Ronald A. Messier'e göre, Murâbitûn devletinin çöküş hikâyesi, İbn Haldun'un teorisini tartışmaya açmaktadır. Çünkü, bu devletle ilgili şu hususlar, asabiyet kavramından daha çok önem taşımaktadır: Murâbıtlar'ın Sicilmâse'deki şehir gelişimine etkisi, onların entelektüel baskıcılığı, başlangıçta kitlelerin desteğini kazanmada başarı sergilemeleri fakat bunu sürdürmede tümüyle başarısız olmaları.[832] Messier'in bu eleştirisi, İbn Haldun'un görüşlerini tam bilmediğini ve yaklaşımındaki çok boyutluluğun farkında olmadığını göstermektedir. Nitekim R. Findlay'e göre, imparatorlukların çöküşü, temel istilacı kabile veya ulusun işbirliği veya dayanışmasının terdicî azalmasına, "büyük Arap tarihçisi" İbn Haldun'un kelimeleriyle söylemek gerekirse, *asabiyet*in çözülmesine bağlanabilir.[833]

Asabiyetin Kısmî Alternatifi: Bürokratik Örgütlenme

İbn Haldun'un çözümlemesine göre, iktidarın kişiselleşmesi, siyasal iktidarın temelini oluşturan asabiyetteki çözülme ile devlet bürokrasisinin güçlenmesi ve kurumsallaşması, birlikte ortaya çıkan veya birbirini izleyen gelişmeler durumundadır.[834] İktidarın kişiselleşmesi, bir başka deyişle yöneticinin asabiyetinin aleyhine olarak tüm yetkileri elinde toplaması, sadece asabiyet bağlarının gevşemesi sonucunu vermez, aynı zamanda yöneticinin devleti idare etmek için hem askerî hem de sivil alanda güçlü bir bürokratik yapıya ihtiyaç duymasına yol açar.[835] Devletin bu şekilde bürokratik bir yapı ve sağlam bir düzen kazanıp kurumsallaşmasıyla birlikte siyasal iktidarın varlığını sürdürmesinde asabiyete olan ihtiyaç ortadan kalkacaktır.

---

[831] Linda T. Darling, "Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2 (April 2007), s. 330.

[832] Ronald A. Messier, "Re-thinking the Almoravids, Re-thinking Ibn Khaldun", *North Africa, Islam, and the Mediterranean World: From the Almoravids to the Algerian War* içinde (59-80), ed. Julia Clancy-Smith, London: Frank Cass Publishers, 2001, s. 60.

[833] Michelle R. Garfinkel ve Stergios Skaperdas, "Introduction: Conflict and Appropriation as Economic Activities", *The Political Economy of Conflict and Appropriation* içinde (1-14), ed. Michelle R. Garfinkel ve Stergios Skaperdas, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996, s. 7.

[834] Bkz. Say, s. 602-614.

[835] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 333; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b-142a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 391-392; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 98; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 119-120. İktidarın kişiselleşmesinin doğal sonucunun, hemen her örnekte, hükümdarın etrafına yeni insanları toplaması olduğu görülmektedir: "Sezar'ın yolundan giden sadık arkadaşları, onun en yakın vasıtaları, şehrin çağ dışı kafalı büyükleri değildi; yeni insanlardı: taşralı, enerjik, randımanlı fertler..." Bkz. Ortega y Gasset, *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Y., 1996, s. 205.

Çünkü muhalif güç odaklarının siyasal iktidara karşı halk desteğini arkalarına alma umutları zayıflayacaktır.[836]

Latince *burrus* (büro) ve *kratie* (üstünlük, yönetim) kelimelerinden oluşan bürokrasi "daire yönetimi" olarak da ifade edilebilir. İlk kez 1745'te Vincent de Gournay (1712-1759) tarafından 1745 yılında kullanıldığı kabul edilen kavramı M. Weber (1864-1920), sosyal bilimler literatürüne dahil etmiştir.[837] Weber'in söz konusu kavramı geliştirdiği örgüt ve devlet kuramının merkezine yerleştirmesinden sonra bürokrasi terimi, "çağdaş toplum bilimlerinin anahtar kavramlarından biri" durumuna gelmiştir.[838] Böylece, kamu yönetimi görevini üstlenen kadrolara bürokrasi adının verilmesi, günümüzde yaygın bir uygulama haline gelmiş bulunmaktadır.[839] Başlangıçta kavram, yönetim faaliyetinin merkezî otoriteye sıkı ve katı bir şekilde bağlı bulunan, atanmış ve katmanlaşmış memurlardan oluşan devlet örgütleriyle sürdürülmesini ifade ederken, zamanla, tüm örgütlere uygulanabilen, "görev ve usullerin normalleştirilmesi, otoritenin kişilerle özdeşleştirilmekten çıkması ve katmanlaşma (hiyerarşi)" gibi özelliklere sahip, belirli bir örgüt yapısı anlamına gelmeye başlamıştır.[840] Böylece ortaya bir de "kamu bürokrasisi" terimi çıkmış bulunmaktadır.[841]

Bürokrasinin (*Bureaukratie*), yasal-ussal (yasaya dayalı ve akılcı) devlet otoritesinin ya da yönetim kadrolaşmasının (*Der rationale legale Verwaltungsstab*) en ileri biçimi olduğunu söyleyen Weber'e göre, bu sistemde yetki, makam ve görevler, kamu görevlilerinin kişisel mülkiyeti veya ayrıcalığı olarak görülmez. Söz konusu yetki ve görevler hiyerarşik bir biçimde birbirlerine bağlanmıştır ve kariyer sahibi meslekten memurlar tarafından üstlenilir.[842] Böylece Weber, modern bürokrasi ile eski

---

[836] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77b-78a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 185; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 216; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 394; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 314. Machiavelli'in vurguladığı gibi, "Kral güçlü olduğunda baronlar zayıftır, kral zayıf olduğunda baronlar güçlüdür". Bkz. Anthony Jay, *Yönetim ve Makyavelli*, çev. Oğuz Onaran, İstanbul: Anahtar Kitaplar Y., 1994, s. 46.

[837] Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 62; Bilal Eryılmaz, *Bürokrasi ve Siyaset: Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*, İstanbul: Alfa Y., 2002, s. 5-6. 1818 yılında Lady Morgan bürokrasi kavramını "ofis / devlet dairesi tiranlığı" olarak tanımlamıştır. Yine, kavramı 1848'de Mill'in, 1850'de de Carlyle'ın kullanmış olduğu bilinmektedir. Bkz. Raymond Williams, *Keywords*, Fontana: William Collins Sons and Co., 1976, s. 40.

[838] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 276.

[839] Turan, s. 198.

[840] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 277.

[841] Ersin Kalaycıoğlu, *Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler*, İstanbul: Beta Y., 1984, s. 408, 418, 421.

[842] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 651-655.

imparatorluklara özgü bürokratik yapılar arasında ayrım yapmış olmaktadır.[843] Bürokratik örgütlenmenin bu iki şekli arasında farkılıklar bulunduğu açıktır. Bu yüzden literatürde yönetici bürokrasi, hükümdara bağlı bürokrasi, ordu egemenliği altındaki bürokrasi, parti-devlet bürokrasisi ve siyasal demokrasilerdeki bürokrasi olmak üzere farklı bürokrasi tiplerinden söz edilmektedir.[844] Öte yandan, Robert Michels'in (1876-1936) 1911 yılında ileri sürdüğü "oligarşinin tunç yasası"nı (*the Iron Law of Oligarchy*)[845] hatırlatır şekilde Weber, bürokrasinin, kendi uzmanlık bilgisinin sağladığı "devasa güç konumu"nun yanı sıra "idarî bilgi" ya da tecrübe birikimi sayesinde gücünü ve yetki alanını artırma eğiliminde olduğunu belirtmektedir.[846] Michels'e göre de, eline belirli bir otorite kaynağı geçiren kişi ve gruplar, genellikle bu durumu sürdürmeye uğraşmakta ve sorumlu mevkilere kendilerine kişisel olarak bağımlı insanları getirmeye çalışmaktadırlar.[847] Bu yüzden bürokrasinin, iç politika alanında aşırı merkezîleşmeye ya da bir parçası olduğu "yürütme"nin fazla güçlenmesi ve "yasama" üzerinde etkili olmasına neden olabileceği belirtilmektedir.[848] Ayrıca, bürokrasilerin gücünün iki kaynaktan geldiğini ileri sürülmektedir: Birincisi, seçme imkânı oluşturma ve bunu yönetebilme kabiliyetine sahip olmalarıdır. İkincisi ise, kamu yönetimi ve siyasetinin karmaşık konularına hükmetmeyi ve onlara odaklanmayı sağlayan teknik becerilere sahip bulunmalarıdır. Bu sayede bürokrasi, idarî alanın sabit ve sürekli bir kurumu olarak görülmekte ve bir dereceye kadar özerklik elde edebilmektedir.[849]

Bununla birlikte, bürokratik örgütlenmenin bütünüyle olumsuz bir durum anlamına gelmediği, asıl mücadele edilmesi gereken sorunun, bürokrasideki totaliterlik

---

[843] Kalaycıoğlu, s. 412. Modern bürokrasinin temel özellikleri olarak hiyerarşi, kurallar, liyakate bağlı atama ve rasyonel karar alma gösterilmektedir (Bkz. Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 2. b., Ankara: Liberte Y., 2002, s. 246). Ancak, bu özelliklerin her zaman var olan değil, var olması beklenen nitelikler olduğu söylenebilir.

[844] Turan, s. 202-204.

[845] Bkz. Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, çev. Eden Paul ve Cedar Paul, New Brunswick: Transaction Publishers, 2009, s. 342-356.

[846] *A.g.e.*, s. 671-674; Françoise Dreyfus, *Bürokrasinin İcadı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Y., 2007, s. 24.

[847] *A.g.e.*, s. 42.

[848] N. P. Mouzelis, *Örgüt ve Bürokrasi: Modern Teorilerin Analizi*, çev. H. Bahadır Akın, İstanbul: Çizgi Kitabevi Y., 2001, s. 69.

[849] Oscar Oszlak, "State Bureaucracy: Politics and Policies", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (482-505), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 482.

temayülü olduğu öne sürülmektedir.[850] Gerçekten de bürokrasi, devlet örgütlenmesinin istikrar, düzen ve süreklilik kazanması bakımından önem taşımaktadır. Yeterli bir bürokratik örgütlenmeye sahip olmayan devletlerin bekası, yetenekli ve karizmatik önderlerin şahıslarına bağlı kalmakta, bu tür liderlerin yokluğu durumunda siyasal sistemde kriz ortaya çıkabilmektedir. Bu yüzden, bir devletin ya da siyasal sistemin sürekliliğinin genellikle belirli kurallara ve ilkelere göre atanan ve görev yapan bürokrasinin varlığına bağlı olduğu görülmektedir.[851]

İbn Haldun'un bürokrasi olgusuna ilişkin görüşlerini incelemiş bulunan Mieczkowski, onun işlev bozukluğu gösteren bürokratik organizasyonlarla ilgili analizinin şaşırtıcı biçimde modern nitelik taşıdığını belirtmektedir.[852] Geçmişte, sonuçları skandal boyutunda veya felâket düzeyinde olduğu zaman bile, kamu görevlilerinin kötü davranışları çok az çalışma konusu yapılmışken İbn Haldun, en büyük ve en parlak devletlerin ve siyasal sistemlerin bile, kamu görevlilerinin ya da bürokrasinin kendi çıkarlarını öne alacak şekilde bozulması durumunda çökmeye mahkum olduğunu açık biçimde ifade etmiştir.[853] *Mukaddime*'de hem bürokratik örgütlenmelerin ve kurumların ortaya çıkış süreçlerine ve yerine getirdikleri işlevlere, hem de söz konusu kurumların belirli bir devletin kuruluşundan yıkılışına kadarki süreçte yaşadıkları değişime değinmiş bulunan düşünüre göre, her yönetimin, ülke genelinde iç ve dış güvenliği sağlamak (*himâye*), kamu düzenini kurmak, vergileri toplamak, devletin kanunlarını (*ahkâm*) uygulamak ve adaleti sağlamak gibi faaliyetleri yapacak bir teşkilâta, yani bürokratik örgütlenmeye ihtiyacı vardır.[854] Devlet başkanının, yönetim (*siyaset*) faaliyetini yardımcısız olarak tek başına gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, yönetim kademelerinde, *neseb*, yetiştirilme (*terbiye*) veya taraftar ve müttefik olma (*ıstına'*) bakımından kendisine yakın olanları istihdam etmesi durumunda huy ve karakterler uyuşacağı için koordinasyon ve ahenk daha iyi

---

[850] Ludwig von Mises, *Bürokrasi*, çev. Feridun Ergin, 2. b., Ankara: Liberte Y., 2000, s. 9.

[851] Turan, s. 199. Kısa sürede büyüyüp güçlenen ve kurucusunun ölümünden sonra aynı hızla parçalanan ve ortadan kalkan Timur İmparatorluğu'nun aksine Osmanlı'nın, Timur karşısındaki yenilgisinden sonra içine düştüğü kaosu atlatması ve zamanla çok daha güçlü bir konuma gelmesi, onun teşkilat yapısının ve bürokratik mekanizmalarının yetkinliği ile ilgili kabul edilmektedir. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 5. b., İstanbul: İletişim Y., 1995, s. 208-209.

[852] Mieczkowski, s. 20-21, 78.

[853] Gerald E. Caiden, "Toward A General Theory of Official Corruption", *Asian Journal of Publıc Administration*, Vol. 10, No. 1 (June 1988), s. 3-4.

[854] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 81a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 192; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 227; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 383; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 319; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 327-328.

sağlanacaktır.[855] "Kılıç" ve "kalem" sahiplerinden söz ederek, "askerî" ve "sivil" bürokratik kadrolara dikkat çeken düşünüre göre, devletin kuruluş ve yıkılış dönemlerinde kılıç sahiplerine daha çok ihtiyaç duyulacağı için, ordu ve komutanlar daha yüksek itibara sahip olurlar. Devletin güçlü olduğu ve dış politikasını barışı koruma temeline oturttuğu zamanlarda kalemiye ve vergi görevlileri daha önemli hale gelir.[856]

Michels'in "oligarşinin tunç yasası" kavramıyla ifade ettiği yetkinin kötüye kullanımı olgusuna da değinen İbn Haldun'a göre, insanlara makam (*câh*) bağışlama imkânına sahip olan üst düzey yöneticiler, bunları sadece ellerinin altında olan, yani kendilerine kişisel bağlılığı bulunan şahıslara verirler. Söz konusu makamların, birer ihsan ve bağış olarak dağıtım ve paylaşım konusu olması yüzünden, onlara talip olanlar, genellikle, bunları verme durumunda olanlara dalkavukluk yapmak, boyun eğmek ve kişisel sadâkat arzetmek zorundadırlar.[857] Bu yüzden, devlet başkanına ve yönetim mevkiinde bulunanlara boyun eğen, dalkavukluk eden ve onların her türlü isteklerini yerine getirenlerin makam ve mevkileri yükselir, bundan kaçınanlar ise makamlarını yitirirler.[858] Öte yandan, önemli bürokratik makamları elde etmek, zenginleşmenin de kolay bir yoludur. Sıradan insanların sadece emekleri nisbetinde kazanç elde etmelerine karşılık üst düzey yönetici ve bürokratların birçok ihtiyacı, onlara yaklaşmak ve nüfuzlarından istifade etmek isteyenlerin emek (*a'mâl*) ve malları (*emvâl*) ile karşılanır. İhtiyaçları için harcama yapmak zorunda kalmamaları sayesinde kısa sürede varlıklı hale gelirler.[859] İbn Haldun'un bu tespitinin önemine dikkat çeken Duverger, iktidarın kullanımının eşitsizliklerin kaynağı haline gelmesinin yönetici ve yöneten sınıfları karşı karşıya getireceğini belirtmektedir.[860]

---

[855] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 115b-116a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 268-269; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 324; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 482; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 78; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 3-4.

[856] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 127a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 290; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 345; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 507-508; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 112-113; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 46-47.

[857] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 189b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 427-428; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 535; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 708; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 333-334; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 328-330.

[858] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 190a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 428-429; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 537; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 710; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 334-335; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 331-333.

[859] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 189a-b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 426-427; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 534-535; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 707-708; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 332-333; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 328-330.

[860] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 227-228. "Yeni sınıf" kavramı için bkz. Milovan Djilas, *Yeni Snııf*, çev. H. Tayfur Sonkur, İstanbul: Doğuş Ltd Şti, 1959.

Kamu bürokrasisinin değişim sürecini de incelemiş bulunan İbn Haldun'a göre, devletin kuruluş aşaması olan "birinci tavır" sırasında önemli görevlerde kendi asabiyetinden olanları bulunduran devlet başkanı,[861] bu dönemde etrafındaki ileri gelenlerle istişare etmeden karar almaz ve tek başına (*munferid*) hareket etmekten kaçınır.[862] Daha sonra ise, devletin kuruluşunda rol üstlenen ilk yardımcılarının, yapmış bulundukları hizmetler nedeniyle kendilerini önemli ve üstün görmeleri ve hükümdara kayıtsız-şartsız biçimde itaat etmeye yanaşmamaları[863] ve ayrıca kaprisli tutumlar sergilemeleri yüzünden devlet başkanının onlara karşı tutumu değişir. Hükümdar, asabiyeti üzerinde tam hâkimiyet (*istibdâd*) kurmak ve ülkeyi tek başına yönetmek (*infirâd*) için, ilk yardımcılarının otoriteyi paylaşmasına (*musâhemet*) ve yönetime ortak olmasına (*muşâreket*) engel olur, onları bürokratik kademelerden uzaklaştırır. Onların yerlerine, dışarıdan seçtiği,[864] kendisine bütünüyle boyun eğen, dalkavukluk etmekten kaçınmayarak emirlerini kayıtsız şartsız uygulayan kimseleri getirir.[865] Onlar da, makam ve mevkilerini bütünüyle devlet başkanına borçlu olmaları ve konumlarını korumak istemeleri yüzünden, hükümdara tam bir sadâkat arzeder ve onu kendi asabiyetine karşı desteklerler.[866]

---

[861] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 215; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 411; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 257; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 356; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 372.

[862] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 88b-89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 206-207; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 399-400; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 343; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 353.

[863] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 88b-89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 399-400; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 260; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 344; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 354.

[864] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 400; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 343-344; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 353-354, 373.

[865] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 190b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 429; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 710-711; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 537; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 335; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 333.

[866] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 215; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 412; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 257; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 356; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 372-373.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SİYASAL REJİMLER, TOPLUMSAL YAPI VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

İktidarın örgütlenişinin çeşitli tipleri genelde siyasal rejimler olarak adlandırılır. Bunlar olayların, alışkanlıkların, törelerin, âdetlerin ve yöntemlerin oluşturdukları kurumlardan veya anayasaların, yasaların ve genel olarak hukukî metinlerin kurdukları biçimsel ve resmî kurumlardan doğmaktadır.[867] Geniş anlamda, belirli bir toplumda yönetenlerle yönetilenler arasındaki ayrımın aldığı biçime siyasal rejim denilmektedir. Dar anlamda ise siyasal rejim, "ulus"un yönetim yapısını gösterir.[868] Ancak, siyasal rejimlerle ilgili sınıflandırmaların, dolaylı ya da dolaysız olarak, bir değerler sistemiyle ilşkili olduğu görülmektedir.[869] Buna bağlı olarak, Duverger'nin ifadesiyle, iktidarla kutsal arasında her zaman bir ilişki bulunmuştur ve geçmiş dönemlere göre gevşemiş olsa da bu durum bugün de devam etmektedir. Öyle ki, Luc de Heusch, "şaşırtıcı ama kısmen de doğru bir formül kullanarak", "Siyasal bilim karşılaştırmalı dinler tarihidir" iddiasını ileri sürebilmiştir.[870] Siyaset belirli bir toplum tipine özgü bir uğraş olmayıp tüm toplumlarda ortaya çıkan bir faaliyet olduğu için, her toplumun kendine özgü bir siyasal sisteminin, siyasal rejiminin ve yönetim biçiminin bulunması doğal kabul edilmelidir. Bu yüzden siyaset bilim, birbirine benzeyen sistem ve rejim tiplerini genel ve ortak özellikleri itibariyle sınıflandırarak az sayıda kategorilere indirgeme eğilimi gösterir.[871]

Bu çerçevede Aristoteles'le Eflatun'dan Montesquieu'ye kadar yapılmış değişik sınıflandırmalarının belirli rejimlerin olumlu yanlarını belirtmek amacını güttükleri görülmektedir. Günümüzde demokrasileri diktatörlüklerin karşısına çıkaran Batı tipolojisi birincileri haklı, ikincileri değersiz gösterme amacını taşımaktadır. Çünkü bugünün Batı değerler sistemi içinde diktatörlük terimi kötü, demokrasi terimi ise iyi bir anlam taşımaktadır.[872] Tarihi çok eskiye dayanan "monarşi, aristokrasi, demokrasi"

[867] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 87.
[868] Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: Sosyal Y., 1986, s. 9.
[869] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 87.
[870] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 417-418.
[871] *A.g.e.*, s. 411-412.
[872] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 87.

veya "cumhuriyet, monarşi ve despotluk/tiranlık" gibi ayrımların yanı sıra çağdaş hukukçuların, büyük ölçüde Montesquieu'den ilham alarak "kuvvetler birliği, kuvvetler ayrılığı ve kuvvetler işbirliği (ya da parlamenter) rejimler" sınıflandırmasını gündeme getirdikleri görülmektedir. Günümüzde ise genelde çoğulcu ya da demokratik rejimler ile tekçi veya otokratik rejimler ayrımı benimsenmektedir.[873] Öte yandan, değişik rejim tiplerinin politik mücadelenin farklı biçimlerine –devrimler, isyanlar, savaşlar, sosyal hareketler, darbeler ve diğerleri– yol açtığı görülmektedir.[874]

İbn Haldun'un da, benimsediği değerler sistemiyle ilişkili olmakla birlikte büyük ölçüde çağının siyasal düşünce geleneğine ve ayrıca gözlemlerine dayanan bir yönetim biçimleri ve siyasal rejimler sınıflandırması mevcuttur.[875] Düşünür bir yandan yönetim biçimleri ve siyasal rejimlerin oluşum süreci çerçevesinde riyasetten melikliğe/hükümdarlığa doğru yaşanan değişimi, diğer yandan da rejimlerin kendi iç mantıkları çerçevesinde ortaya çıkan özellikleri konu edinmiştir. Ancak İbn Haldun'un amacı yönetim biçimleri hakkında bir değer yargısında bulunmak değil, onların neden ve nasıl kurulduklarını incelemek, yönetimlerin niteliğini ve oluşum şartlarını belirleyen toplumsal yasaları ortaya koymaktır. Ona göre yöneticilerin, ilk bakışta zannedilenin aksine, bizim "iyi" veya "kötü" yönetim şeklinde nitelendirme konusu yaptığımız farklı durumlarda bir tercih yapma imkânı her zaman mevcut değildir. Siyasal iktidar, toplumsal yasalar çerçevesinde, önce eşitlikçi ve demokratik özellikler gösterirken, zamanla bir yandan kişiselleşme, diğer yandan da hiyerarşik ve baskıcı hale gelme eğilimi gösterir. Siyasal iktidarın doğasından veya yapısından kaynaklanan bu durum, insan iradesiyle değiştirilebilmekten uzaktır.[876]

Ancak, İbn Haldun'un, Yunan düşünürlerinin aksine, en iyi yönetim biçiminin ne olduğunu sormaya ihtiyaç duymaması, sadece, onların neden ve nasıl kurulduklarını inceleme çabasıyla yetinmeyi tercih etmesi ve spekülatif yaklaşımları bir ölçüde faydasız görmesinden kaynaklanmamaktadır. Bir müslüman olarak Maverdî'den aldığı terimlerle tasvir ettiği hilafet ona göre hiç kuşkusuz en iyi yönetim biçimiydi. Bu

---

[873] Duverger, *A.g.e.*, s. 87-92.
[874] Charles Tilly, "Regimes and Contention", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (423-440), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 423.
[875] İbn Haldun'un siyasal iktidar, bağımsızlık ve egemenlik konularındaki görüşleri için bkz. Say, s. 549-581.
[876] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 138.

yüzden en iyi yönetim biçiminin ne olduğu konusu değil, mevcut "mülk" (hükümdarlık), yani güç-devleti onun ilgisinin ve araştırmasının odak noktasını oluşturuyordu.[877] "Ancak bir başka bakımdan, dinî ve dünyevî hukuk arasındaki fark İbn Haldun'a özgü bir tarzda vurgulanır. Ilımlı ve adil yönetim kendine güveni ve kişisel cesareti teşvik eder; güç ve şiddet ise halka korku ve çekingenlik aşılar."[878] Ancak onun umran bilimi, hangi rejimin daha iyi olduğu sorunuyla ilgilenmemekte, bir rejim savunusunda bulunmayı hedeflememektedir. "O, erdemli ya da erdemsiz, iyi ya da kötü ayrımı yapmaksızın, sosyal-siyasal yasaların ortaya koyduğu bir zorunluluk olarak yeryüzünde görülen siyasal rejimlerin analizini konu edinmiştir."[879] Bu, düşünürün umran ilmi kapsamında siyasete ilişkin yaptığı analizin bir "siyaset felsefesi" değil, bir "siyaset sosyolojisi" niteliği taşıması anlamına gelmektedir.

Siyasal Rejim Tipleri: "Üç Tarz-ı Siyaset"

İbn Haldun'a göre, devlet adı verilen sosyal örgütlenme, tabiî bir süreç olarak ortaya çıkmakta, doğalarının bir sonucu olarak düşmanlığa ve haksızlığa yatkın olan insanların varlıklarını sürdürebilmeleri için zorunluluk göstermektedir. Dolayısıyla, yönetime ya da devlete, salt otorite merkezi oluşu itibariyle kutsallık atfetmek gereksizdir. Devlete ya da yöneticiye (*el-hâkimü'l-vâzıu'*) duyulan ihtiyaç, insanın doğasının zorunlu bir sonucudur; çünkü bir toplumu yöneten otoritenin bulunmaması durumunda ortaya kaos ve kargaşa çıkar. Bundan hareketle İbn Haldun, devletin varlık gerekçesinin dinî değil, aklî olduğunu vurgular. Bir başka deyişle, devlet biçimindeki örgütlenmenin ortaya çıkması veya varlığının devamı için dinî bir yol göstericinin varlığı zorunlu değildir; insan toplumunun bulunduğu yerde, onların doğalarının ve akıllarının bir sonucu olarak devlet kurumu ortaya çıkacaktır. Buna karşılık, yönetim fonksiyonunu da içinde barındıran peygamberlik kurumu için benzer "aklî" açıklamalar yapmak doğru ve gerekli değildir. Çünkü, peygamberliğin gerekliliğinin ispatı "aklî" değil, "şer'î"dir, yani inanç temellidir. Bir başka deyişle, peygamberlik ya da din,

[877] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 128, n. 5.
[878] *A.g.e.*, s. 149.
[879] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 139.

insanın doğasının bir sonucu olarak zorunlu biçimde ortaya çıkmaz ya da devlet biçimindeki örgütlenme gibi doğal bir zorunluluk ifade etmez.[880]

Bununla birlikte İbn Haldun, siyaset ve devletin (*es-siyasetü ve'l-mülkü*) , Allah'ın hükümlerinin (Şeriat'i) insanlar arasında uygulanmasına vesile olması bakımından Allah'ın halifeliği anlamına geleceğini de söyler.[881] Fakat bu, devletin özüne ilişkin bir nitelik değildir. Ayrıca, *Kur'an*'da salt yöneticiler için değil, bütün insan türü bağlamında "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" nitelendirmesi yapıldığı için, siyasal otoriteyle ilgili olarak bu nitelendirme özel bir anlam taşımaz. Nitekim İbn Haldun, "Halife olarak yaratılmış olmasından dolayı, insan, tabiatı itibariyle yöneticidir (*reîs*)"[882] demektedir. İbn Haldun, reislik kavramıyla, insanın temeldeki özgür ve bağımsız karakterine dikkat çekmektedir. Bu yüzden İbn Haldun, İslâm bilginlerinin çoğunluğunun, özel olarak yöneticiler için "Allah'ın halifesi" nitelendirmesi yapılmasını caiz görmediklerini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Ebubekir'in, "Ben Allah'ın değil, Allah'ın elçisinin halifesiyim" şeklindeki sözüne atıfta bulunmaktadır.[883]

Bouthoul, İbn Haldun'un, Yunan filozoflarının aksine, devletin alması gereken en iyi şeklin ne olduğunu, hükümette elverişli ve ahenkli bir birlik bulunması için ne kadar toprağa ve nüfusa sahip olunması gerektiği gibi konuları tartışmaz.[884] E. Rosenthal'e göre ise, Bouthoul'un, en iyi yönetim biçiminin ne olduğunu soran Yunan düşünürleriyle İbn Haldun'u karşılaştırmaya hakkı bulunmakla birlikte, düşünürün bu soruyu sormaya ihtiyaç duymadığının açık olduğunu söylemektedir. Çünkü bir müslüman olarak ona göre, Mâverdî'den aldığı terimlerle tasvir ettiği hilafet hiç kuşkusuz en iyi yönetim biçimiydi. Bu yüzden onun ilgisi ve araştırması mevcut *mülk*e, yani güç-devletine (*power-state*) yönelikti.[885]

Düşünürün "özel olarak herhangi bir rejimi veya durumu meşrulaştırmak, savunmak ya da idealize etmek gibi bir çabası" bulunmadığını belirten Uygun'a göre, İbn Haldun aynı zamanda, "sosyal-siyasal yasaların eseri olarak ortaya çıkan siyasal

---

[880] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 223-224; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 272,
[881] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194.
[882] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 74b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 177; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 202.
[883] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 223; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 271. "Ebubekir'e 'Ey Allah'ın halifesi' denildiğinde, o, 'Ben Allah Resulü'nün halifesiyim ve buna razıyım' diye karşılık verdi." Bkz. M. Abdülhay el-Kettanî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, C. 1, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Y., 1990, s. 83.
[884] Ziya [Ülken] ve Fahri [Fındıkoğlu], s. 212.
[885] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 128, n. 5.

olguları, sırf dinî hükümlere aykırı düştüğü için reddetmek, görmezlikten gelmek gibi bir tutum içinde de olmamıştır".[886] Uygun ayrıca, İbn Haldun'un sosyal-siyasal yasalarının, "olması gerekeni, ideal devlet düzenini" açıklamadığını; onların, "olanı açıklayan, toplumun ve devletin niteliğini ortaya koyan yasalar" olduğunu söylemektedir.[887] Bununla birlikte, İbn Haldun'un sözünü ettiği sosyal-siyasal yasalar; cesaret, çalışkanlık, cömertlik, afvedicilik, yardımseverlik, tevazu, dürüstlük, yumuşaklık, nefse hakimiyet, sözünde durma vs. gibi olumlu özelliklerin, birey ve toplumların geleceği için yararlı olduğunu, aksi yöndeki tutum ve davranışların ise felaketle sonuçlanacağını ortaya koymaktadır.[888] Her ne kadar İbn Haldun, ahlâkî ilkelerden hareketle, yani normatif bir bakış açısıyla sosyal-siyasal yasalara ulaşmıyorsa da, "olan"ın incelenmesinden ortaya çıkan "sosyal-siyasal yasalar"dan hareketle ahlâkî nitelik taşıyan ilkelere varmadığı söylenemez. Bir başka deyişle, İbn Haldun, ahlâkî ilkelerden hareketle sosyo-politik yasalara ulaşmamakta, tam aksine, sosyo-politik yasalardan hareketle ahlâkî ilkelerin önemi düşüncesine erişmektedir.

Düşünüre göre, devletin mahiyeti heryerde aynıdır, sadece uygulanan siyaset farklı olabilir.[889] Bu bağlamda İbn Haldun, üç değişik yönetim biçimi ya da "üç tarz-ı siyaset"[890] bulunduğunu öne sürer: Aklî/akılcı siyaset (*siyaset-i akliye*), şer'î siyaset ya da *siyaset-i diniye* ve medenî siyaset (*siyaset-i medeniye*).[891] Siyaset-i diniye Şeriat'e dayanan yönetim, siyaset-i akliye insan aklının koyduğu bir kanunlar bütününe dayalı

---

[886] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 142-143.
[887] *A.g.e.*, s. 117.
[888] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 72a-72b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172-173; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194-195.
[889] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 320-321.
[890] "Üç Tarz-ı Siyaset", Yusuf Akçura'nın "Osmanlıcılığa" ve "İslâmcılığa" (İslâm birliği düşüncesine) karşı "Türkçülük" akımını savunan 1904 tarihli makalesinin adıdır. Akçura'nın görüşleri, İbn Haldun'un açıklamalarının aksine, belirli bir devletin (Osmanlı Devleti) belirli bir zamandaki (XX. yüzyıl başı) politikasına (Sultan Abdülhamid siyasetine) muhalefet etme amacı taşıması itibariyle gündelik siyasetin sınırlarını aşmayan ideolojik değerlendirmeler olmaktan öteye gitmemektedir. Bir başka deyişle, siyaset bilim ve siyaset sosyolojisi açısından toplumlar ve devletler üstü genel ve evrensel nitelikte bilimsel analiz ve tespitler içermekten uzaktır (Bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Y., 1976). Buna karşılık İbn Haldun, Hecking'in ifadesiyle, coğrafî sınır ve zamanla kayıtlı olmayan bir bilim adamıdır. Günümüzün küreselleşme araştırmacılarının disiplinler arası (*interdisciplinary*) çalışmalarında görüldüğü şekilde olguları farklı açılardan aydınlatmayı daha kendi zamanında başarmıştır. Bkz. Britta Hecking, "Ibn Khaldun: Beobachter seiner Zeit – zeitlos aktuell?", *Al-Makam – Zeitschrift für arabische Kunst und Kultur*, Yıl: 2, Sayı: 4 (2007), s. 19.
[891] Manzooruddin Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age*, Karachi: Royal Book Company, 1991, s. 128.

yönetim, siyaset-i medeniye ise felsefecilere özgü ideal yönetim anlayışıdır.[892] Siyaset-i diniye hilafet ya da imamet anlamına gelirken, aklî siyaset, İbn Haldun'un eserinde özellikle konu edindiği "güç-devleti" (hükümdarlık/mülk) çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Medenî siyaset ise hayalî ve teorik bir devlet projesidir, bir başka deyişle ütopyadır.[893] İbn Haldun'a göre, bir devletin yasaları toplumun akıllı, basiretli ve ileri görüşlüleri tarafından konulursa, bu durumda "akılcı/aklî siyaset" (*siyasetün akliyyetün*) ortaya çıkar. Şayet yasalar Allah'ın koyduğu hükümlerle belirlenmişse, bu durumda da "dinî siyaset" (*siyasetün dîniyyetün*) sözkonusu olacaktır. Dinî siyasetin aklî siyasetten farkı, insanların öbür dünyaları için de hükümler içermesidir.[894]

Aklî (akılcı, akla dayalı) siyaset ile dinî siyaset karşılaştırıldığında İbn Haldun, dinî siyasetin daha çok bedevî toplumlardaki iktidar yapısına yani reisliğe benzediğini söylemektedir. Buna bağlı olarak, dinî siyasette, Uygun'un ifadesiyle, " 'devlet' özelliklerinin belirgin olmadığını" vurgulamaktadır. Buradaki devlet özelliklerinin olumlu değil olumsuz bir anlam taşıdığı ve gerçekte düşünürün terminolojisinde "mülk"e (hükümdarlık) karşılık geldiği görülmektedir. Dinî siyaset rejiminde önder ya da devlet başkanı, devletteki egemen hükümdardan çok, bedevî toplumdaki reis gibidir. İbn Haldun, bedevî toplumların rejimi olan reisliği, ezici ve baskıcı olmaması nedeniyle, şehir toplumlarının rejimi olan hükümdarlıktan daha erdemli bulmaktadır. Aynı bakış açısıyla dinî siyasetin geçerli olduğu hilafet de daha faziletli görülmektedir.[895]

Mehdi, İbn Haldun'un konuyla ilgili yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir: "Din, toplumun varoluşu ve korunması için gereken yeter şart veya şartlardan değildir.... Bu görüşler bu hukuka bağlananlar için hukuki zorunlu ya da bağlayıcıdır. Bu zorunluluğun kaynağı insan tabiatı, toplumun tabiatı ya da saf insan aklı değildir."[896] Ancak Mehdi, konuyla ilgili yanlış değerlendirmeler de yapmaktadır. Ona göre, "İbn Haldun'un ikinci mütalaası, ilahi siyaset ilminin öncüllerinin ve dolayısıyla sonuçlarının aklen ispatlanabilir (burhani) olmadığı, yani yalnız başına insan aklının ilahi vahiy ve Şeriat'ın zorunluluğu gibi konularla ilgili kesinliklere ulaşamayacağı ...

[892] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 128.
[893] *A.g.e.*, s. 128, n. 5.
[894] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269.
[895] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 139.
[896] Muhsin Mehdi (Muhsin Mahdi), "Siyasi Düşünce: İbn Haldun", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (183-203), ed. M. M. Şerif, C. III, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1991, s. 191.

doğrultusundadır".[897] Mehdi'nin bu ifadeleri iki ayrı hatayı içinde barındırmaktadır: Birincisi, İbn Haldun'un, "ilahî siyaset ilmi"nin öncüllerinin ve dolayısıyla sonuçlarının aklen ispatlanabilir (burhanî) olmadığını ileri sürmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Düşünürün ilim anlayışı çerçevesinde burhanî olmayan bilgiler, genel olarak, "saf akla" dayanan, yani idealizm (salt "ide"ye dayanma) niteliği taşıyan ve empirizm karşıtı bir konumda bulunan rasyonalizmdir, daha açık bir ifadeyle salt akıl yürütme ile temellendirilmeye çalışılan metafizik iddialardır.[898] Daha özelde ise İbn Haldun, mutasavvıf ya da sûfîlerin *Kur'an* ve Sünnet'i temel almayan ilham iddialarının burhanî nitelik taşımadığını, çünkü salt insan "vicdan"ına dayandığını belirtmektedir.[899] "İlahî siyaset ilmi" ise, İslâm hukukunun bir parçası olması itibariyle burhanî nitelik taşır, çünkü *Kur'an* ve Sünnet çerçevesinde burhanî bir yöntemle elde edilir. *Kur'an* ve Sünnet'e olan inanç da burhanî bir nitelik taşımaktadır, çünkü *Kur'an*'ın vahiy olduğu aklî açıdan mucizevî niteliğiyle temellendirilmektedir. Aynı şekilde, peygamberlerin peygamberliği, mucize sayesinde aklî olarak temellendirilmekte ve burhan niteliği taşımaktadır. Çünkü peygamberler, olağandışı ya da olağanüstü bir bilgiye sahip olduklarını, bir başka deyişle doğa kanunları olarak bildiğimiz alışılmış tekdüzelikler çerçevesinde açıklanamayacak bir durum yaşadıklarını, mucize göstermek suretiyle empirik bir sûrette kanıtlamakta ve böylece onların durumu bir burhan niteliği kazanmaktadır. Buna karşılık, metafizik varsayımlarda bulunan felsefeciler, kendilerinde bulunduğunu iddia ettikleri özel bilgileri bu şekilde ispatlayamamaktadırlar.

Mehdi'nin ikinci hatası ise, İbn Haldun'da "insan aklının ilahi vahiy ve Şeriat'ın zorunluluğu gibi konularla ilgili kesinliklere ulaşamayacağı" değerlendirmesinin bulunduğunu öne sürmüş olmasıdır. Gerçekte İbn Haldun bu konuda kesin bilgiye ulaşılamayacağını öne sürmek gibi bir yaklaşımı benimsememektedir. Tam aksine, ona göre, devletin varlığı için Şeriat'in ya da ilahî vahyin mevcut olmasının zorunlu olmadığı kesindir. Nitekim tecrübe, bir başka deyişle tarihî bilgi birikimi ve deneyim, bunun böyle olmadığını açık bir şekilde

[897] *A.g.e.*, s. 192.
[898] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 276a-b; *Mukaddime*/Şeddâdî, III, s. 181-182; *Mukaddime*/Zağbî, s. 591; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 184-185; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 759-760; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 953; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 252-253, *Mukaddime*/Ugan, III, s. 106-107.
[899] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 235b, ek b, 236a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 521-522; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 673, 675.

göstermektedir. Ahiret saadeti açısından Şeriat'in yol gösterici olduğu da kesindir. Ancak bu bilgiye, metafizik değerlendirmelerde bulunan felsefecilerde olduğu gibi akıl yürütme ile ulaşılamaz; bu bilgiyi edinmenin tek yolu, bir peygamberin bunu tebliğ etmiş olmasıdır.[900] Bir başka deyişle, insan aklı, bu tür konularda kesin bilgiye ancak peygamberler sayesinde ulaştığı malumat çerçevesinde erişebilmektedir.

Aklî siyaset - dinî siyaset ayrımı, Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi felsefecilerde de bulunmakla birlikte, Mâverdî'nin de (974-1058) bir İslâm hukukçusu olarak bu ayrımı yapmış olduğu görülmektedir. Mâverdî'ye göre, akla dayalı yönetim (aklî siyaset) yararsız değildir, fakat insanları sadece karşılıklı adaletsizlik, çatışma, çekişme ve anarşiden korur, buna karşılık vahiy kanununa dayalı yüce yönetim biçimi (dinî siyaset), karşılıklı güven ve dostluk içinde hukuk ve adaletin en iyi bir biçimde yürütülmesini sağlar. En önemlisi ise, ilâhî vahiyle tesis edilmiş olan rejim, insanın öte dünyaya hazırlanmasını da mümkün kılar.[901] Öte yandan, İbn Rüşd (1126 - 10 Aralık 1198) ile Yahudi düşünür Maimonides'in (Musa bin Meymûn, 1135-1204) de benzer şekilde "dinî siyaset - dinî olmayan siyaset" ayrımı yaptıkları görülmektedir. Fakat her iki düşünür, dinî siyasetin karşısına Eflatun'un *Nomos*'unu[902] yerleştirirken, İbn Haldun'da dinî siyasetin karşıtı aklî siyasettir ve bu geçmişte veya o anda fiilen mevcut olan devletlerde görülen siyaset tarzıdır. Buna karşılık filozoflar siyaset-i medeniye kavramı çerçevesinde tümüyle teorik ve hayalî bir tarzda siyaset kurgusu yapmışlardır.[903]

Bunların yanı sıra, İbn Haldun'un "dinî siyaset - aklî siyaset" ayrımının, Muhammed bin Turtûşî (1059-1126) tarafından "*Sirâcu'l-Mülûk*" adlı eserde farklı kavramlarla yapılmış olduğu görülmektedir. O, ilki için "nebevî" (peygamberliğe özgü) ve "ilahî adalet", ikincisi için de "siyaset-i ıstılahiyye" tabirlerini kullanmaktadır. İlahî adalet, Allah'ın elçileri olan peygamberler tarafından vahiyle getirilmiştir. Siyaset-i

---

[900] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 226b-227a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 497; *Mukaddime*/Pîrîzâde, III, s. 65; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 640; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 823; *Mukaddime*/Rosenthal, III, s. 38.
[901] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 43.
[902] Bizim kullanmakta olduğumuz "nâmus" kelimesi Yunanca *Nomos*'un Arapça'ya aynı anlamda geçmiş şeklidir (Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, C. 4, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978, s. 219). *Nomos* kavramı İngilizce'ye genellikle yasa *(law*) olarak çevrilmekle birlikte anlamı daha geniştir; evrensel nitelikteki yazılı ve yazısız yasaları, emredici örf, usul, gelenek ve âdetleri ifade eden toplumsal bir kavramdır. Bkz. Francisco L. Lisi, "The Concept of Law in Aristotle's *Politics*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* içinde (29-53), Vol. XVI, ed. John J. Cleary ve Gary M. Gurtler, S. J., Leiden: Brill, 2001, s. 29, 32, 34.
[903] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 141, dn. 27.

ıstılahiyye için ise şöyle demektedir: "Yaşlılarımızın gördüğü, gençlerimizin de yaşamakta olduğu realitedeki siyasettir bu. İster imanlı, isterse inkârcı olsun, bir otorite sahibinin ayakta kalabilmesi ya da tebânın istikamet içinde yaşayabilmesi, devlet işlerini istikrara bağlamış sağlam bir adalet sistemi olmaksızın gerçekleşemez."[904] Turtûşî'ye göre, dünya işleri, siyaset-i ıstılahiyye adı verilen adalet sistemiyle de yürüyebilir. Bu tür siyaset İslâm öncesi dönemdeki İranlılar'da görüldüğü üzere, insaflı bir yönetimin bir türünü teşkil etmektedir. Her ne kadar onlar, Allah'ı inkâr eden (imansız) kimselerdilerse de, aralarında birtakım kaidelerde anlaşmışlar ve kendileri için bazı hükümler koymuşlardı. Hukuka uygunluk gereğince bu prensipleri ayakta tutuyorlar, ister lehlerine isterse aleyhlerine olsun, her davayı bu kurallarla hükme bağlıyorlardı. Böylece yönetilenler arasında adaletin bir dereceye kadar sağlanması hususunda başarılı olmuşlardı. "Tüm bu işleri Allah'ın indirdiği bir burhan doğrultusunda değil sadece kendi akıllarıyla yaptılar."[905] Yine Turtûşî'ye göre, "Istılahî siyasetin şartlarını koruyan [onun adalete ilişkin kurallarına uyan] kâfir bir hükümdar, kendince âdil ama nebevî siyasetten doğan bir adaleti uygulamaktan aciz olan mü'min bir hükümdardan daha güçlü ve daha kalıcıdır."[906]

Turtûşî ayrıca, siyasal otoritenin ancak "nebevî bir adaleti ya da benzeri diyebileceğimiz ıstılahî düzeni [siyaseti] hakim kılmakla" sağlanabileceğini belirtmektedir.[907] Turtûşî, geçmiş milletler ile eski kralların tarihlerine ve onların halkı korumak için düzenledikleri, sarıldıkları yasalara ve devletleri çekip çevirmede izledikleri siyasete göz attığında, tüm bu karar ve uygulamaların iki kategoride toplandığını tespit etmiş bulunduğunu söylemektedir: 1. Hükümler, 2. Yönetimle ilgili işler. Hükümler, o toplumlarla idarecilerinin benimsedikleri, "inançları gereğince normallik, yasaklık, alışveriş, aile hukuku, kira, konulmuş vergiler ve yasaya aykırı davrananlara verilen cezalar gibi meseleleri kapsayan kurallar"dır. Turtûşî'ye göre, "bunlar o hükümdarların hiçbir delile ve Allah'ın indirdiği bir ayete dayanmadan kendi akılları ile ortaya atıp isimlendirdikleri şeylerdir." Onların, bu yasaları hakim kılmak, korumak, onları çiğneyeni cezalandırmak ve küçümseyeni küçük düşürmek için izledikleri yola ise siyaset denilmektedir ve söz konusu toplumlar ve yöneticileri, bunu

[904] Turtûşî, s. 138.
[905] *A.g.e.*, s. 142.
[906] *A.g.e.*, s. 142-143.
[907] *A.g.e.*, s. 143.

geliştirip uygulamakta başarılı olmuşlardır. Böylece insanların kalplerini ve sevgilerini kazanmışlar, koydukları yasaları kendilerine de uygulayarak adalet ilkesine sarılmışlardır. Savaşların idaresi, yolların güvenliği, ırz ve malların korunması gibi hususlarda da başarılı olmuşlar, hepsi bu yolda iyi bir gidişat sergilemişlerdir.[908]

Aklî/Akılcı Siyaset

İbn Haldun, yönetimin hükümdar ya da yöneticinin kişisel arzu ve tercihlerine değil, "herkesin kabul edip itaat edeceği" yasalara dayalı olması gerektiğini ileri sürer. Bunun nedeni, yaşamlarını sürdürmek için bir araya gelip yardımlaşarak siyasal bir düzen kurmaları zorunlu olan insanlarda tabiatları gereği öfke, hemcinsleri üzerinde hakimiyet kurma arzusu ve başkalarına üstün gelme hırsının bulunuyor olmasıdır. Bir başka deyişle, insanların birbirlerinin öfke, hakimiyet arzusu ve saldırganlık gibi hayvanî özelliklerinin yol açtığı zararlardan korunmaları için devlete ya da yöneticiye ihtiyaç duyulur. Fakat bu noktada, yöneticide de (devlet görevlilerinde de) aynı hayvanî özelliklerin bulunması nedeniyle, toplumun adaletten uzak ve yöneticilerin kişisel amaç ve arzularına hizmet eder bir şekilde sürdürülmesi ihtimali ortaya çıkar. Yöneticilerin ihtiyarlık ya da ölüm gibi doğal nedenlerle değişmesine bağlı olarak söz konusu kişisel amaç ve arzular da sürekli değişeceği için, yönetimin talep ve beklentileri konusunda tereddüt ve şaşkınlık oluşacak, böylece yönetime itaat etmek daha da zor bir hale gelecektir. Böylece kaos, kargaşa ve katliamların yaşandığı bir tablo ortaya çıkacaktır. Bu yüzden, İbn Haldun'un ifadesiyle, "hükümlerine herkesin teslim olup boyun eğeceği siyasal kanunların bulunması gereklidir".[909]

Buradaki "herkes" vurgusu özellikle önem taşımaktadır. İbn Haldun'a göre, şayet sözkonusu siyasal yasalar devletin akıllı, basiretli ve ileri görüşlüleri tarafından konulursa, bu durumda "akılcı/aklî siyaset" gerçekleşmiş olacaktır. Eğer devlet bu tür akla uygun yasal düzenlemelere ve asabiyetin sosyal desteğine değil de baskı, şiddet ve güç kullanımı (*el-kahru ve't-teğallüb*) esasına dayanıyorsa, ortaya zulüm (*cevr*) ve husûmet çıkacaktır. Oysa siyasî bilgelik (*el-hikmetü's-siyasiyyetü*) ve din ise aksinin gerçekleşmesini istemektedir.[910] İnsanlar, aklî siyaset ile hükmeden idareciye, onun

[908] *A.g.e.*, s. 29.
[909] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b-96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269.
[910] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269-270.

kendi menfaatlerine ve iyiliklerine (*mesâlih*) olan şeyleri bilip ona göre kural koyacağını umdukları için boyun eğerler.[911] Aklî siyaset, akılcı bir yaklaşımla insanların dünyevî menfaatlerini (*mesâlih*) gerçekleştirmek ve zararları onlardan uzaklaştırmaktır.[912]

Akla dayanan siyasetin ve buna bağlı olarak uyulması zorunlu kanunların yürürlükte olması "siyasî mülk" rejiminin hüküm sürmesi anlamına gelmektedir. Bu yönetim biçiminde, bütün halkın eşit biçimde boyun eğeceği hüküm ve kanunlar (*kavânîn*) konulur. Bu kanunlar devletin büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından düzenlenerek uyruğa uygulanır ise, buna akılcı siyaset (*siyasetün akliyyetün*) adı verilir. Bu, bir tür anayasal monarşi durumuna karşılık gelmektedir. Siyasî mülkün temelini oluşturan siyaset-i akliyyenin devlet için yararı yaşamsaldır. Devlet bu tür bir siyaset takip etmediği takdirde toplumda düzen husule gelmez, devlet otoritesi tam olarak yerleşmez.[913] Bu demektir ki, hakimiyetin yerleşmesi, yani devletin istikrarını sağlayacak kurumsal meşruiyetin oluşumu, bir başka deyişle mülkün devamı, aklî siyasetin varlığına, yani mülkün siyasî mülk vasfını kazanmasına bağlıdır. Benzer şekilde Mâverdî, "Bazı hukema, mülk küfürle devam eder de, zulümle devam etmez derler" demektedir.[914] İbn Haldun, "siyasetin temelinin 'adalet' olması gerektiğini vurgulamış" ve Osmanlı siyaset felsefesini özetleyen "daire-i adl"i dile getirmiştir. Bu yaklaşıma göre bir devlet düzenini en fazla tehdit eden şey "zulüm"dür. Zulüm, "mülk"ün (yani devlet otoritesinin) çeşitli haksızlıklar, dayanılmaz vergiler, angaryalar ve müsaderelerle yozlaştırılması anlamına gelmektedir.[915]

İbn Haldun'un dikkat çekmiş bulunduğu "daire-i adl" (adalet dairesi/çemberi)[916] şeması, ilk bakışta bir siyaset felsefesi kuramı gibi görünmekle birlikte, gerçekte toplum ve siyaset etkileşimini şematik bir şekilde açıklama modeli

---

[911] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404.
[912] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 270.
[913] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b-96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 386-387.
[914] el-Mâverdî, s. 179.
[915] Taner Timur, "İbn Haldun, Tarih Felsefesi ve Osmanlı Uleması", *Evrensel Kültür*, Sayı: 194 (Şubat 2008), s. 59; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 139a-139b; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 80-85; *Mukaddime*/Zağbî, s. 321-323; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 381-383.
[916] Bkz. Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (46-68), ed. Bruce B. Lawrence, Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 49.

durumundadır.[917] Bu yönüyle bir siyaset sosyolojisi kuramı olarak incelenmesinde yarar bulunduğu söylenebilir. Kınalızâde Ali Efendi gibi Osmanlı bilginlerinin de eserlerinde yer verdikleri söz konusu açıklama modeli, devlet-toplum etkileşimini ve çeşitli sınıf ve kesimler arasındaki ilişkileri işlevsel bir bakış açısıyla ele almakta ve kapalı bir çevrim ya da döngü şeklinde formüle etmektedir.[918] Bu döngüsel modele göre, "mal ve servet, halkın topladığı bir rızıktır". Böylece, devletin ekonomik gücünün kaynağı olarak halk gösterilmekte ve iktisadî faaliyet esas itibariyle devletin değil yönetilen halk kesiminin işi olarak gösterilmektedir. Ancak halk, "adalet sayesinde itaat eden tebâ" durumundadır. Çünkü sadece "adalet insanları birbiriyle uzlaştırır ve dünya ancak onunla ayakta durur". Adalet sayesinde halkı kendisine itaat ettiren devlet, "bir bağ ya da bostan olan dünyanın koruyucu duvarıdır". Öyle ki, "devlet, töre ve örfün (*sünnet*) ayakta kalmasını sağlayan bir güçtür". Söz konusu töre ve örf, "yönetimin ve egemenliğin esasını teşkil eden bir siyasettir". Ancak, "devlet, askerin yardım ettiği bir nizamdır". Aynı zamanda, "asker, halktaki malı ve serveti koruyan yardımcılardır".[919]

---

[917] Linda T. Darling, "Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World", *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 38, No. 4 (Spring 2008), s. 511.

[918] Ejder Okumuş, "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 5 (Mart 2005), s. 47, 50.

[919] İbn Haldûn, *Mukaddime*, The British Museum, Add. 9574, vr. 29'dan aktaran María Jesús Viguera Molins (ed.), *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires*, s. 8. İbn Haldun, söz konusu "adalet dairesi" şemasının, Aristo'ya nispet edilen ve öteden beri halk arasında elden ele gezen siyasetle ilgili bir kitapta yer aldığını, birbiriyle irtibatlı sekiz cümlenin başı ve sonu olmayan bir çevrim oluşturduğunu ifade etmektedir (Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 18b-19a; *Mukaddime*/Uludağ, I, 206-207; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 80; *Mukaddime*/Zağbî, s. 70; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 74). Söz konusu "adalet çemberi"ni Kınalızâde Ali Efendi de, Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî (Levâmiu'l-Eşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk)* adlı Farsça ahlâk felsefesi kitabına atıfta bulunarak aktarmaktadır. Belirttiğine göre, ed-Devvânî söz konusu bilgileri, Abbasî halifesi Me'mun'un Yunanca'dan Arapça'ya tercüme ettirdiği Aristo'ya ait "*Sırru'l-Esrar*" adlı kitaptan almış bulunmaktadır (Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, sad. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y., s. 278). Ancak, Arapça'ya Yuhannâ b. Bıtrik tarafından tercüme edildiği belirtilen *Tercemetü Kitabi's-Siyâse fi Tedbîri'r-Riyâse li Aristotalis (Sırrü'l-Esrâr) ve* Arapça'dan da *Secretum Secretorum* adıyla Latince'ye aktarılmış olan eserin Aristo'ya ait olmadığı ileri sürülmektedir (Bkz. Mahmoud Manzalaoui, "The Pseudo-Aristotelian *Sirr al-asrār* and Three Oxford Thinkers of the Middle Ages", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* içinde [480-500], ed. George Makdisi, Leiden: E. J. Brill, 1965, s. 480-500.; Linda T. Darling, " 'Do Justice, Do Justice, For That is Paradise': Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. XXII, No. 1&2 [2002], s. 4). Ayrıca, Aristo'yla ilgisi bulunmayan eserin Mısır kaynaklı olabileceği, yazar gibi mütercim isminin de uydurma olmasının ihtimal dahilinde bulunduğu, eserin Ibn-el-Bitriq olarak bilinen Johannes filius Bitricii tarafından tercüme edilmemiş olabileceği ileri sürülmektedir (Bkz. J. Wood Brown, *Enquiry Into the Life and Legend of Michael Scot*, Edinburgh: David Douglas, 1897, s. 32-35). Söz konusu "adâlet dairesi"ni Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) şöyle sıralamaktadır: 1. Adldir mucib-i salâh-ı cihan (Adâlettir dünya düzen ve kurtuluşunu sağlayan), 2. Cihan bir bağdır (bostandır), dîvarı devlet (Dünya bir bahçedir, duvarı devlet), 3. Devletin nâzımı şeriattır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur), 4. Şeriate olamaz hiç hâris illa

Böylece, döngüde tekrar başa gelinmiş olmaktadır, çünkü, daha önce belirtildiği gibi, "mal ve servet, halkın topladığı bir rızıktır". Burada, normatif bir bakış açısıyla yöneticinin adil olması gerektiği söylenmemekte, sosyolojik bir yaklaşımla halkın itaatinin sağlanmasının ancak adaletle mümkün olacağı vurgulanmaktadır. Adalet ise, doğal olarak, yönetimin adil ilkeler çerçevesinde yürütülmesi, haksızlık ve zulümden kaçınılması anlamına gelmektedir. Bu, aklî siyasetin de temelini oluşturmaktadır. Chapra'ya göre, İbn Haldun'un analizinin gücü çok disiplinli (*multidisciplinary*) ve dinamik karakterinden kaynaklanmaktadır. Çok disiplinlidir, çünkü, önemli bütün sosyo-ekonomik ve politik değişkenler –siyasî otoritenin egemenliği, inançlar ve yerleşik davranış kurallar, refah ve kaynak stokları, gelişme ve adalet de dahil olmak üzere–, çevrimsel ve karşılıklı bağımlı bir şekilde ve karşılıklı etkileşimleri gösterilerek birbirine bağlamaktadır.[920]

İbn Haldun'a göre, aklî siyaset iki şekilde gerçekleşir: Birincisinde, hem toplumun genel çıkarları ve kamu yararı (*el-mesâlihü'l-'âmme*), hem de özel çıkarlar ve hükümdarlığın hükümlerini içeren gelenek ve görenekler (*âdâb*) gözetilir. İlkinin örneği, İslâm öncesi İran-Sasanî Devleti'nin uygulamasıdır. İkincisinde ise, sadece hükümdarın çıkarları (*maslahatü's-sultân*) dikkate alınır, iktidarını baskı ve zulümle (*kahr*) nasıl ayakta tutacağı düşünülür. İbn Haldun'a göre, bu ikinci tür aklî siyasette, gerçekte genel çıkarlar tümden yok değildir, fakat hükümdarın çıkarlarına tâbi kılınmıştır.[921] Bir başka deyişle genel çıkarlar ya da kamu yararı ikincil önem sahiptir ve hükümdarın özel çıkarlarıyla çatışması durumunda görmezden gelinebilir. İbn Haldun kendi zamanındaki bütün yönetimlerin bu kategoriye girdikleri kanaatini taşımaktadır.[922] Doğal olarak bu, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, salt hükümdarın çıkarlarının düşünülmesi, toplumun genel çıkarlarının ya da kamu yararının hiç gözetilmemesi anlamına gelmemektedir. Ancak, toplumun faydasına olan hususlar son

---

mülk (Allah kanunu ancak saltanat ile korunur), 5. Mülk zabt eylemez illa leşker (Saltanat/devlet, ancak ordu ile zaptedilir), 6. Leşkeri cem' idemez illa mal (Ordu, ancak mal ile ayakta kalır), 7. Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır), 8. Raiyyeti kul ider padişah-ı âleme adl (Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adâleti alır). Bkz. Okumuş, "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", s. 46-47; Kınalızâde Ali Efendi, s. 283.

[920] M. Umer Chapra, "Ibn Khaldun's Theory of Development: Does It Help Explain the Low Performance of the Present-day Muslim World?", *The Journal of Socio-Economics*, No. 37 (2008), s. 839.

[921] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338-339; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404-405; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 138-139.

[922] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 339; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 405; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 139.

tahlilde hükümdarın da çıkarına hizmet ediyor olması bakımından yönetimin ilgisine mazhar olmaktadır. Mesela her hükümdar ya da diktatör, yönettiği toplumun zengin ve müreffeh, ülkesinin bayındır ve kalkınmış olmasını hedefleyecek, bunu sağlayacak politikalar geliştirmeye ve tedbirler almaya çalışacaktır. Çünkü bu, aynı zamanda yöneticinin de zengin olmasını, daha çok vergi gelirine kavuşmasını, daha çok asker ve memur istihdam etmesini ve rakip devletlere karşı daha güçlü hale gelmesini sağlayacaktır. Düşünüre göre, genelde dünyadaki bütün hükümdarlar, müslüman veya değil, halklarını bu anlayışa göre yönetmekte, kendi çıkarlarını öne almaktadırlar. Ancak, ona göre, müslüman hükümdarlar, bir ölçüde İslamî hükümlere de riayet etmeye çalışmakta, böylece aklî siyasetlerinin temelini şu öğeler oluşturmaktadır: İslâmî hükümler, ahlâkî kurallar (*âdabün hulukiyyetün*), toplumsal hayatla ilgili doğal kanunlar ve asabiyet şevketle ilgili olarak dikkate alınması gereken hususlar.[923] Bütün bunlar, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde dinî siyaseti bir "bütün", aklî siyaseti ise onun içinde, ama ona aykırı düşmeyen bir "parça" olarak düşünmek gerektiğini söyleyen Arslan'ın[924] yanlış bir parça-bütün ilişkisi kurduğunu da göstermektedir.

Öte yandan, aklî siyasi rejimin ilk tipinde kanunların nisbeten daha merhametli ve adil olmasına karşılık, ikincisinde daha sert ve acımasız oldukları görülür. Özellikle ikinci tip akılcı siyaset, birey ve toplumu tam bir bedensel ve ruhsal köleliğe itme eğilimi gösterir.[925] Machiavelli'in savunduğu siyasetin, İbn Haldun'un terminolojisi çerçevesinde bu ikinci tür aklî siyasete tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Gerçekten de Machiavelli'in eserinin isminin de gösterdiği gibi, onun bütün çabası, prens ya da hükümdarın çıkarlarının nasıl korunacağını göstermeye çalışmaktan ibarettir. İbn Haldun'a göre, genelde dünyadaki bütün hükümdarlar, müslüman veya değil, halklarını bu anlayışa göre yönetir, kendi çıkarlarını öne alırlar. Aklî siyasetin iki biçimi arasındaki farklılık, eski Yunan düşünürlerinden beri yapılan bir ayrıma dayalıdır. Yunan düşünürleri de, ister tek bir bireyin, ister bir grubun, isterse çoğunluğun elinde olsun, yönetiminin iyi ve kötü iki ayrı biçiminin ortaya çıkabileceğini ileri sürmüşlerdir. Mesela Aristoteles, tek kişinin "iyi" yönetimine

[923] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 339; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 405.
[924] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 204.
[925] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154-155; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 167; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 258-259.

"monarşi", "kötü" yönetimine ise "tiranlık" adını vermiştir.[926] İbn Haldun bu tür adlandırmalara gitmeksizin, aklî siyasetin iyi ve kötü iki biçimi olduğunu belirtmektedir. İyi aklî siyasette hükümdar öncelikle kamu yararını, kötü aklî siyasette ise, evvela kendi yararını dikkate almaktadır. Ona göre, keyfîliğe açık, ezici ve baskıcı olan aklî siyaset rejimi, siyasal yaşamın bir realitesidir.[927]

İbn Haldun'un, dinî yönetim ve siyasetin yanı sıra "akılcı siyaset" adı altında dinsel olmayan yönetimlerin ve siyasal rejimlerin de varlığını kabul etmesi ve ağırlıklı olarak bu ikincileri umran bilimi çerçevesinde incelemesi, Hüseyin Hatemi'ye göre "oportünist liberalizm"dir; düşünce özgürlüğünü ve insan haklarını eksen alan bir liberalizm değildir. Hatemi'ye göre, İbn Haldun'un akılcı/laik yönetimlerin varlığını kabul etmesi, yaşadığı dönemde dinî hükümlere bağlılıktan ayrılmış olan hükümdarlara meşruluk sağlamak içindir. Böylece, görünüşte İslâm adına, gerçekteyse liberal düşünce açısından İbn Haldun'u mahkum eden Hatemi'nin bu iddialarını eleştiren Uygun, haklı olarak, *Mukaddime*'nin dinî hükümlerden ayrılan hükümdarların durumunu meşrulaştırmak için yazıldığını ileri sürmenin, söz konusu kitabın bilimsel araştırma yöntemiyle (gözlem, akıl yürütme) yazılmış olduğunu, düşünürün konusu, sınırları ve yöntemi belirlenmiş bir bilim dalı (umran) kurmuş bulunduğunu görememek anlamına geldiğini söylemektedir.[928] İbn Haldun'un İslâm kültür çevresinin "daha kurnaz ve bilgili" bir Machiavelli'i olduğunu söyleyerek düşünürün bütün özgünlüğünü ve farklılığını yok sayan Hatemi'ye[929] karşılık Richard Walzer, İbn Haldun'un güç (*power*) vurgusunun Machiavelli'ninki ile karşılaştırılmasının konuyu bulanıklaştırmak olacağını savunur. Ona göre, güç faktörüne öteden beri hem Yunan hem de İslam düşünürleri değinegelmişlerdir ve İbn Haldun'u bu gelenekten soyutlamak bütünüyle

---

[926] Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay, 4. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 81.
[927] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı,* s. 140.
[928] *A.g.e.,* s. 142. Buna karşılık, S. M. Batseva'ya göre, teorisinin temel ilkeleriyle bağlantılı olarak İbn Haldun'un, bir devlet politikasından beklenen programı şu şekilde açıkladığı görülmektedir: 1) Yöneticiler, idareleri altındaki halkı ve yetkilerini istismar etmemeli, toplumu ve devleti korumalı, 2) Vergi verebileceklerden ölçülü ve ılımlı vergi alınmalı, ticaret büyük ölçüde vergi dışı bırakılmalı, 3) Ticaret ve üretimde devlet tekeli kaldırılmalı, tam bir serbestlik olmalı, 4) Büyük beylere olağanüstü bir siyasal güç sağlayacak olan uygulamalar yasaklanmalı, yerel egemenlerin ayrıcalıkları kaldırılmalı ve ülkenin parçalara bölünmesi engellenmeli, 5) Kölelik kaldırılmalı, 6) Komşulara karşı barışçı bir politika izlenmeli (Bkz. Batseva, s. 26). İbn Haldun'un yaklaşımının Makyavelizm'le ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı açıktır.
[929] Mehmet Sert, "İbni Haldun Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeler", Yves Lacoste, *İbni Haldun* içinde (257-268), çev. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Y., 1993, s. 266.

hatalı bir yaklaşımdır ve o, hiçbir zaman güce tapınmamıştır.[930] E. Rosenthal'in ifadesiyle, düşünürün ifadeleri her zaman görecelidir ve tarafsız bir gözlemci olarak incelediği tabiî siyasî gelişmenin belirli bir aşamasındaki belirli bir durumun ürünüdür.[931]

Gerçekten de İbn Haldun, genelde devlet yönetimine ilişkin hükümlerin (*el-ahkâmü's-sultâniyyetü*) çoğunun haksızlık ve zulüm (*cevr*) niteliği taşıdığını, katıksız bir adaletin (*el-adlü'l-mahz*) şer'î hilafette bulunduğunu ve bunun da çok kısa sürdüğünü söyleyerek,[932] birincisi düşünce özgürlüğü ve insan hakları konusundaki duyarlılığını açık ve kesin biçimde göstermekte, ikincisi de "dinî hükümleri terk eden hükümdarları" meşrulaştırmak gibi bir amacının bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Hassan da, "Laik bir siyaset ve devlet teorisinin amaçlanışı *Mukaddime*'nin bütününe yansıyan bir olgudur"[933] derken, normatif anlamda bir laiklik savunmasına değil, ideolojik boyutu olmayan bir yönteme işaret etmektedir. O nedenle, İbn Haldun'un kendi dönemindeki yönetimleri meşrûlaştırmak için "oportünist bir liberalizm" sergilediği iddiası bütünüyle temelsiz görünmektedir. Herşeyden önce, söz konusu yönetimlerin, kurulup geliştikleri siyasal ve sosyal ortam itibariyle böylesi bir meşruiyet arayışları bulunmuyordu. İkinci olarak, söz konusu meşruiyet, "yeni keşfedilmiş bir ilim" olduğu baştan vurgulanarak İslâm hukukuyla ilgisinin bulunmadığı gösterilen "umran ilmi" çerçevesinde üretilebilecek birşey değildi.

İbn Haldun, halkın devlete ya da hükümdara itaati konusunu ele alırken de, Hatemi'nin savunduğu görüşün tersi yönde bir yaklaşım sergiler. Ona göre, hükümdar iki şekilde kendisine itaat edilmesini sağlayabilir: Birincisi, halka mal dağıtmak ve onların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak, bir başka deyişle hizmet sunmak suretiyle gönül rızasına dayalı olarak (*tav'an*). Bu durumda umranda (siyasal, toplumsal ve ekonomik hayatta) işler yolunda gidecek, sükun ve istikrar hâkim olacaktır. İkinci olarak da, toplumu parçalara ayırıp bölmek ya da baskı yapmak ve güç kullanmak suretiyle onların itaatini sağlayabilir. Bu durumda, toplumun bir bölümü onun yanında yer alır ve bunlar, toplumun geriye kalan kısmını hükümdara itaate mecbur ederler.

---

[930] Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fārābī and Ibn Xaldūn," *Oriens*, Vol. 16 (Leiden: E. J. Brill, 1963), s. 57.
[931] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 144, n. 32.
[932] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 179a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 404; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 502.
[933] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 201.

Fakat bu davranış biçimi, siyasal, toplumsal ve ekonomik hayatta (*umrân*) bozulmaya (*fesâd*) yol açar. Genellikle, itaate zorlananların ülkeyi terk edip başka yerlere gitmeleri de mümkün olmaz. Çünkü, o yerlere daha önceden yerleşmiş olanlar, bunların gidip yerleşmesine müsaade etmezler. Hükümdarın halkı itaat altına almak için kullandığı bu iki yöntem, aynı zamanda şehirli/medenî toplumların bedevî toplumlar üzerinde egemenlik kurmalarının (emperyalizm ya da sömürgecilik) araçlarını da oluştururlar.[934] Görüldüğü gibi İbn Haldun, kamu düzeni açısından hükümdarın hileye başvurması ve güç kullanmasını gerekli ve yerinde bulan Machiavelli'den farklı olarak, yöneticinin ikna yöntemini benimsemesini yararlı ve uygun bulmaktadır.

Öte yandan, İbn Haldun'a göre siyasal gücün üzerine bina edildiği temel asalet, şan ve ululuktur.[935] Çünkü, siyasal otoritenin ve gücün temeli olan "asabiyet" bunlarla

---

[934] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 183; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 211. Aristo, *Politika*'sında benzer görüşler ileri sürmüştür: "... birçok aristokrasilerin (oligarşilerin de) anayasaları sağlam olduğu için değil, yönetim görevlerinde bulunanlar, yurttaşlar topluluğunun üyelerine olsun, bu topluluğun dışında kalanlara olsun iyi davrandıkları için varlıklarını sürdürdüklerini gözlemleyebiliriz." Bkz. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, C. 1, Ankara: Teori Y., 1985, s. 223.

[935] Bütün bu değerlendirmeleriyle İbn Haldun, kendi gözlemlerine dayalı çıkarımlar yapmaktadır. Bunu yaparken, görüşlerini teyit için kimi zaman dinî referanslar kullansa da, hareket noktasının genellikle dinî metinler olmadığı görülmektedir. Bu çerçevede, asalet ve/veya şeref ile zenginlik ve ekonomik güç arasında ilişki kurmamış olması da ilginçtir. Oysa Hz. Muhammed'in (s.a.s.) "Şeref (haseb) mal ile, kerem takva iledir" dediği bilinmektedir (Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ramûz el-Ehadîs*, çev. Abdülaziz Bekkine, İstanbul: Milsan Matbaası, 1982, C. 1, s. 202). Yine günümüzde, ekonomik gücün siyasal güç (otorite, güç ve şeref) de kazandıracağı düşüncesinin genel kabul gördüğü bilinmektedir. İbn Haldun'un, kapitalizmin ve burjuvazinin gelişmediği bir tarih ve coğrafyada, siyasal gücün aynı zamanda ekonomik güç kaynaklarını da tekelinde tutabilmesi veya ele geçirebilmesi nedeniyle, ekonomik güç ile siyasal güç arasındaki ilişkiye pek fazla dikkat etmediği ve daha çok asabiyet kaynaklı dayanışma ile siyasal güç arasındaki ilişkiye odaklandığı söylenebilir. Bu tutumunun bir sonucu olarak, İbn Rüşd'ün, Aristo'nun hitabete dair olan eserini kısaltıp ve şerhederek yazdığı eserinde asaleti anlatırken şehirlere ilk önce gelip yerleşmiş olan kimseleri asil saymakla yanıldığını, konuyu iyi kavrayamamış olduğunu söylemektedir (*Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 68a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 163-164; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 181). Hadduri'nin belirttiği gibi, bugün sosyal bilimciler düşünürün toplumsal yaşama ilişkin araştırmalarının bütünüyle laik bir düşünüşe mi yoksa tümüyle dinî bir yaklaşıma mı dayandığı konusunu hâlâ tartışmaktadırlar (Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Y., 1991, s. 244). Gerçekte tek başına ikisi de söz konusu değildir. Burada dinî açıdan önemli olan husus düşünürün fikirlerinin kaynağı veya referansları değil, onların *Kur'an* ve Sünnet'le çelişiyor olup olmamasıdır. Genel olarak bakıldığında düşünürün görüşlerinin kendi gözlem ve akıl yürütmelerine dayandığı görülmekle birlikte, bunların dinin aslî kaynaklarıyla çelişmemesine özen gösterildiği ortaya çıkmaktadır (Bkz. Yavuz Köktaş, "İbn Haldun'un *Mukaddime* Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 1 [2003], s. 341-342). Ancak, İbn Haldun'un bedevîleri iyiliğe şehirlilerden daha yatkın kabul etmesi, *Kur'an-ı Kerîm*'le ilk bakışta çelişir gibi görünmektedir. Çünkü, *Kur'an-ı Kerîm*'de, "Bedevîler küfür ve nifak bakımından hem daha beter, hem de Allah'ın Resulü'ne indirdiği hükümleri tanımamaya daha yatkındır" (et-Tevbe 9/97) denilmektedir. Burada İbn Haldun'un, söz konusu ayetin sadece o dönemde Arabistan'da yaşamış olan bedevîlerle ilgili olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Her halükârda İbn Haldun, L. E. Goodman'in ifade ettiği gibi, *Kur'an*'ı ciddiye alır, ondan samimi bir inançla alıntılar yapar ve mucizelere inanır (Bkz. Lenn E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, s. 206). G. Patriarca, İbn Haldun'un devletin üstün gücüne yönelik

gerçekleşmektedir. O nedenle, siyasal otoritenin "aslî" öğesini asabiyet oluşturmakta, buna karşılık siyasal otoritenin kurulmasını değil fakat mükemmelleşmesini sağlayan iyi ve güzel şeyler (erdemler), ikincil (*fürû*) ya da tamamlayıcı (*mütemmimât*) bir nitelik taşımaktadır. Bu, İbn Haldun'un iyi ve güzel şeyleri önemsiz kabul etmesi değil, siyasal otoritenin kurulması bakımından belirleyici bir etkilerinin bulunmadığını belirtmesi anlamına gelmektedir. Fakat düşünür, siyasal otoritenin iyi ve güzel özellikler gibi tamamlayıcı ya da ikincil nitelikteki vasıflarının eksik olmasını, insanın yaşam ve varlığını ortadan kaldırmamakla birlikte mükemmel bir insan olmasına engel teşkil eden organ eksikliğine ya da giysi yokluğuna ve çıplaklığa benzetmektedir. Ona göre, sadece asabiyete (güç) sahip olup iyilik ve güzelliklerden (ahlâk) mahrum olmak siyasal otorite için bir eksikliktir.[936] Devlet ya da hükümdar, halkın isteyerek itaat etmelerini (*inkıyâd*) ve onlardan beklediği şeyleri gönül "rıza"sı ile yapmalarını sağlayacak bir "siyaset" izlemek zorundadır.[937]

Böylece düşünür, siyaset sosyologlarının "yasal-ussal meşruiyet" olarak adlandırdıkları meşruiyet tipi ya da kaynağının önemini de vurgulamış olmaktadır. Weber'e göre, üç temel meşruiyet tipinden birini yasal-ussal (yasaya dayalı ve akılcı)

---

eleştirilerinin, yüksek malî yükümlülüklere yönelik suçlamalarının ve hürriyet savunuculuğunun onu modern siyaset biliminin ve klasik liberalizmin bir öncüsü ve habercisi yaptığını belirtmektedir. Ancak aynı zamanda, Batı tarihçiliği tarafından XIX. yüzyılda keşfedilen bu yaklaşımın, katı bir biçimde bir yanlış anlama örtüsüyle kaplandığı uyarısını yapmaktadır. Ki bu yanlış anlama, günümüze dek, düşünürün görüşleriyle ve onun gerçek değeriyle ilgili araştırma ve incelemelerin bir karakteristiği haline gelmiş bulunmaktadır. Şöyle ki, İbn Haldun'un tümüyle analitik olan yöntemi, bazı Batılı bilim adamları tarafından onun, hatalı olarak, pozitivist teorilerin öncüsü olarak gösterilmesine ve bazı ifadelerinin abartılmarak onun tarihsel materyalizmin bir temsilcisi haline getirilmesine yol açmıştır. Patriarca'ya göre, düşünürün bu şekilde "batılılaştırılması", İslâm kültüründen koparılması anlamına gelmektedir. İbn Haldun, tarihte birden bire ortaya çıkan yalıtılmış bir olay değildir; o, kendi zamanının, ülkesinin ve İslâm kültürünün çocuğudur (Bkz. Giovanni Patriarca, "A Medieval Approach to Social Sciences: The Philosophy of Ibn Khaldun", *Journal of Markets & Morality*, Vol. 13, No. 1 [Spring 2010], s. 176). Bu çerçevede Corbin'in İbn Haldun'u tamamen yanlış anladığı veya yorumladığı söylenebilir. Ona göre, İbn Haldun'un anlayışı "duyular-üstü âlemlerdeki güçlerin müdahale"sini yok saymakta, "tüm aşkınlığı ortadan kaldıran bir nedensellik" içermektedir. Bu yüzden "tipik bir laikleşmeyi ve bir dünyevileşmeyi temsil" etmektedir (Bkz. Henry Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, çev. Abdullah Haksöz, İstanbul: İnsan Y., 1997, s. 45). Ancak, İbn Haldun'un mucize ve kerameti reddetmek gibi bir tutumdan uzak durması bile, Corbin'in ifadelerinin yanlış olduğunu göstermeye yeter (Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 48b, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 154; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 129; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 279). Walzer, haklı olarak, İbn Haldun'un inançlı bir müslüman olduğunu söylemektedir (Bkz. Walzer, s. 58). Corbin'in sözünü ettiği laikleşmenin, gerçekte İbn Haldun'un Şiî ve batınî bir zihniyete sahip olmaması anlamına geldiği görülmektedir. Corbin'in eserinin sonuç bölümünde yer alan şu ifadeler, onun bakış açısına dair bir fikir verebilir: "... özellikle İran'da geleneksel manevî kültürü temsil etmek için entellektüel oluşumları ve ahlakî haysiyetleriyle mücehhez olmuş her yaş şahsiyetten geniş bir kitle hala vardır." Bkz. *a.g.e.*, s. 146.

[936] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194.

[937] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 116a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 269; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 324.

otorite ye da meşrûluk oluşturmaktadır.[938] Weber'in sınıflandırmasını farklı biçimde ifade eden Easton ise, üç meşruiyet menşeinden birini "ideolojik kaynağın" oluşturduğunu öne sürmektedir.[939] İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde akılcı siyasetin meşruiyete ideolojik nitelikte bir kaynak oluşturduğu görülmektedir.

Dinî Siyaset

İbn Haldun'a göre, tebâ, Allah tarafından indirilmiş ve peygamber olan kanun kanun koyucu tarafından tebliğ edilmiş olan kanunlar ile yönetilirse, buna dinî siyaset denilir. Böylesi bir siyaset insanların hem dünyaları hem de ahiretleri için faydalıdır.[940] Dinî siyasette, din (*ed-dîn*) ile "dünya siyaseti" (*siyâsetü'd-dünyâ*) biraraya gelmektedir. Dünya siyaseti, insanlığın toplumsal, ekonomik ve siyasal faaliyetlerinde (*el-umrânu'l-beşerî*) fertlerin ve toplumların faydasına ve çıkarına olan şeylerin (*mesâlih*) gözönünde tutulmasını gerektirir. Bu fayda ve çıkarların korunması için tek başına yöneticinin (*melik*) varlığı ve onun otoritesinin mevcudiyeti yeterliyse de, onların en mükemmel biçimde sağlanması ancak dinî kurallar (*el-ahlâmü'ş-şer'iyyetü*) sayesinde olur, çünkü o kurallar, insanların fayda ve çıkarlarını en iyi bilen (Allahu Teala) tarafından konulmuştur.[941] Arslan'ın vurguladığı gibi, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde dinî siyaset aynı zamanda aklîdir de, çünkü "Şeriat'le ilgili bir emrin, varlığın gereksinmelerine aykırı olması mümkün değildir" ve bu emirler "insanların maslahatları", bir başka deyişle kamu yararı ile ilgilidir.[942] Öte yandan, siyaset-i diniyede "kanun koyucu", Şeriat'a boyun eğen mü'minin bizzat kendi içinde sayılır, çünkü o, inandığı şekilde yönetilmektedir.[943] Yine Arslan'ın vurguladığı gibi, İbn Haldun'a göre dinî siyaset rejiminin koymuş olduğu kanunlar, onları kabul eden bireyler tarafından "içleştirilebilir" bir nitelik taşırlar. Oysa aklî siyaset rejiminin kanunlarında böyle bir özellik bulunmamaktadır. Onlar, bireye kendi dışından zorla uygulanan kurallar olarak kalırlar. Düşünürün ifadelerine göre, ilahî bir şeriate dayanan

---

[938] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 642-649.
[939] Kapani, s. 93-94.
[940] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 387.
[941] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 107b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 250; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 306; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 448-449.
[942] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 206. Ayrıca bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 98b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 227; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 276; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 401.
[943] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 140.

siyasî bir rejimde, her bireyin kendi kendisinin "kanun koyucusu" (*vâzi'*) ve "yöneticisi" (*hâkim*) sayılması mümkündür. Oysa diğer rejimlerde bir insanın "kanun koyucu yöneticisi" mutlaka bir başkası olmaktadır. İbn Haldun'a göre, ilk Müslümanlar, adeta kendi koymuş oldukları kanunlara uymuş gibi olmuşlardı.[944] Başka bir ifadeyle, aklî siyaset rejimine sahip toplumlarda bireylerin cesaret, kendine güven ve direnme güçleri kaybolurken, dinî siyaset rejiminde yaşayan insanlar, kendi kendilerinin bir tür "kanun koyucu yöneticisi" oldukları için bu niteliklerini kaybetmemektedirler.[945]

İbn Haldun'un siyaset anlayışı üzerine önemli bir çalışma yapmış bulunan Erwin Rosenthal ise, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, İslâm hukukuna dayanan devletin, ahirette dünya hayatının hesabını vermek zorunda olan ferde göz-kulak olma sorumluluğunun bulunduğuna dikkat çekmektedir. Rasyonel (aklî/akılcı) hukuka dayanan devlet ise, İbn Haldun'a göre, sadece toplumun bu dünyadaki düzeniyle ve üyelerinin refahıyla ilgilenmektedir. "İslâm devleti konusunda yazan bir Müslüman olarak İbn Haldun dinî hukukun yalnızca siyasete etki eden yönlerini tartışır. Genelde Mâverdî'yi takip eder ve kaynak olarak ondan açıkça iktibaslarda bulunur."[946] E. Rosenthal, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde dinî siyasetin temelde "hilafet" kurumuyla birlikte var olmakla birlikte, güç-devleti (mülk) ya da hükümdarlıkta da ortaya çıkabildiğine ve mertebe olarak hilâfetten sonra geldiğine dikkat çekmektedir.[947] Yine E. Rosenthal, İbn Haldun'un yaklaşımına göre dinî siyasetin aklî siyasete dayanan güç-devleti ya da mülk'e üstünlüğünün, ekonomik düzenlemelerde de kendisini gösterdiğini belirtmektedir. Çünkü, İbn Haldun'a göre, "Devletin başlangıç dönemlerinde vergilerin kişiler üzerindeki yükü hafiftir, ancak toplam olarak kayda değer miktardadır. Bunun sebebi dine uyan devletin yalnızca Şeriat'ın istediği yükümlülükleri yani zekat, haraç ve cizyeyi emretmesidir, ki bunların fertler üzerinde ağır bir yükü yoktur… bunlar gözetilmesi gereken sınırlardır".[948] E. Rosenthal ayrıca, düşünürün, müstebidin [monark, sultan] koyduğu ağır vergi ve gümrüklerin Şeriat'ın istediğine göre farklı, hatta aşırı olduğunu söylemesinin, "norm ve ölçü olarak bu ideal

[944] Arslan, *İbn-i Haldun,* s. 187; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64a, 76b, 104b, 106a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 155, 181, 240, 243; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 168, 209, 291, 296; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 260-261..
[945] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 155; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 168.
[946] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 148.
[947] *A.g.e.*, s. 144.
[948] *A.g.e.*, s. 135.

kanunu kabul ettiğini açıkça" gösterdiğini belirtir.[949] E. Rosenthal'in ifadesiyle, "Burada devletin iyiliği için dinî bir idarenin taşıdığı büyük önem açıkça ifade edilmektedir".[950]

E. Rosenthal'e göre, dinî siyasetin aklî siyasete üstünlüğünü vurgularken "Müslüman İbn Haldun" konuşmakta ve "ilahî vahiy kanununun üstünlüğünü vurgulayarak açıkça taraf" olmaktadır.[951] Yine E. Rosenthal'e göre, bir müslümanın bilincinde Şeriat'in, İslâm toplumunun bütün üyelerini bağlayan mükemmel bir ilâhî kanun olduğu gerçeği kabul edilmeden müslüman yazarların zihnî dünyalarını anlamak mümkün değildir ve diğer müslüman düşünürler gibi İbn Haldun için de, "ideal devletin ideal anayasası olan Şeriat'ın ideal ve otoriter karakterleri birer aksiyomdur".[952] "O imanlı bir müslümandır, kendisi için nebevî kanun mükemmeldir ve bu, insanı mutluluğa ulaştırmada tek başına yeterlidir. Bu mutluluk varlıkların algılanmasından doğan ve Felâsife'nin düşünen felsefeciye özgü mutluluk olduğunu savunduğu hazzı aşar."[953] Gerçekten de İbn Haldun, tercihini açıkça dinî siyasetten yana yapmaktadır.

---

[949] *A.g.e.*, s. 137.
[950] *A.g.e.*, s. 135, dn. 18.
[951] *A.g.e.*, s. 145-146, n. 34.
[952] *A.g.e.*, s. 16.
[953] *A.g.e.*, s. 154. Uludağ'ın ise konuyla ilgili çelişkili değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un muhafazakâr ve mutaassıp çevreler yüzünden dinî konularda dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur kalmıştır (*Mukaddime*/Uludağ, I, s. 203, n. 31). İbn Haldun'un, bir din adamı olmasına rağmen, en kritik dinî konularda bile, dinsel hükümler karşısında gözlem ve muhakeme yeteneğine öncelik tanıdığını savunan Uludağ'a göre, müellif, yeri geldiğinde kişisel kanaatleri ile uzlaştıramayacağı hadîslerden bile "yan çizmiştir". Uludağ, iddiasını örneklendirmek için şunları söylemektedir: "İbn Haldun'a göre, Tıbb-ı Nebevi hadislerinde söz konusu edilen tedavi usullerinin … vahiy ile ilgisi yoktur, zaten peygamberler de tıp öğretmek için gönderilmiş değillerdir." (Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 58, 69.) Bu "yan çizme" örneğiyle Uludağ, yukarıda savunduğu "İbn Haldun'un muhafazakâr ve mutaassıp çevreler yüzünden dinî konularda dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur kaldığı" iddiasını da çürütmektedir. Gerçekte, İbn Haldun'un Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefecilere yönelik eleştirileri, onun gerçek görüşlerinden taviz verdiği yönündeki spekülasyonları geçersiz hâle getirmektedir. Söz konusu filozofların, başta Gazâlî olmak üzere birçok İslâm bilgini tarafından İslâm'a aykırı olmakla suçlanan görüşlerini açıkça savunup yayabildikleri bir coğrafyada, onlarla aynı ya da benzer fikirleri taşıması durumunda, İbn Haldun'un da bu düşüncelerini açıklamaması için bir neden bulunmazdı. Nitekim İbn Rüşd, Gazâlî'ye karşı sözkonusu filozofları açıkça savunabilmiştir. Yine Uludağ'a göre, İbn Haldun, "müşahede, tecrübe ve muhakemeye dayanan buluş ve tesbitleri için âyetleri de şahit ve delil getirmek suretiyle, dinî gelenek ve inançların hâkim olduğu muhitine karşı inandırıcı ve ciddî olmaya çalışmakta"dır. Hatta, ulaştığı kanaat hakkında ayet ya da hadîsleri "biraz değiştirerek ve ifadesine intibak ettirerek" nakledebilmektedir. (*A.g.e.*, C. 1, s. 215, dn. 4.) Yukarıda aktarıldığı gibi, İbn Haldun'un muhafazakâr ve mutaassıp çevreler yüzünden dinî konularda dikkatli ve ihtiyatlı konuşmaya mecbur kaldığını öne süren Uludağ, bunun aksini de ileri sürmekte, İbn Haldun'un "din ve dinî naslar karşısında oldukça rahat ve serbest hareket" ettiğini söylemektedir. Hatta, ona göre, "Ulaştığı neticenin mutlaka naslara uygun olması endişesini taşımaz, mukaddes ahkâma muhalif olmasından tedirgin olmaz". Ayrıca, "Dinî hüküm ve hadiseleri izah ve tefsir ederken de, aynı rahatlık ve serbestlik içinde hareket eder". Yukarıda geçtiği gibi, İbn Haldun'un, ulaştığı kanaat yönünde nassları "biraz değiştirerek ve

Ona göre, Allah'ın yarattıkları ve kulları için koyduğu hükümler (*ahkâmullah*) , kulların faydası (*mesâlih*) için konulmuş ve onların hayrına olan iyi ve güzel hükümlerdir. İnsanların koymuş olduğu hükümlerin kaynağı ise, Allah'ın kudreti ve takdirinden farklı olarak, cehalet (*cehl*) ve Şeytan'dır.[954]

İbn Haldun'un bu ifadeleri, yaşadığı devirde tepki almaktan çekindiği için kimi görüşlerini sakladığı veya olduğundan farklı bir biçimde sunduğu şeklindeki iddiaları geçersiz hale getirmektedir. Çünkü İbn Haldun'un dikkat çektiği olumsuzluklar, gücü elinde bulunduran ve "hesap sorulan değil hesap soran" konumda bulunan mevcut yöneticiler tarafından uygulamaya konulmaktaydı. Nitekim E. Rosenthal'in belirttiği gibi, hükümdarın bazı zanaatları ve ticareti tekeli altına almak amacıyla halkın varlığına el koymasını ya da geçim kaynaklarını satmaya zorlamasını "müslüman İbn Haldun", açıkça Şeriat'a karşı gelmek olarak nitelendirmektedir. Ayrıca bunun hanedanın ya da devletin uzun vadeli çıkarlarına aykırı olduğunu ve devlete büyük, hatta onarılamaz zararlar vereceğini söylemektedir.[955] E. Rosenthal'in ifadesiyle, İbn Haldun Şeriat'in teorik geçerliliği ve herşeye hakim otoritesini hiçbir zaman sorgulamamıştır. Şeriat'in teorik otoritesini Maverdî, İbn Cemâ'a ve İbn Teymiyye gibi fıkıhçılar kadar tanıyan İbn Haldun, dikkatini olduğu haliyle devlete çevirmiş ve onun neden öyle olmak zorunda bulunduğunu göstermiştir. Düşünürün özlemi ya da ideali Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Şeriat'i ile yönetilen İslâm devletleriyle sınırlıdır. Devletin işleyişindeki etkileşimlerini ve karşılıklı bağımlılıklarını vurgulayarak başka faktörleri tartıştığı halde, siyasî bir faktör olarak hukuk tartışmasına kitabında özel bölümler ayırmamıştır. Bununla birlikte, kaynağı ne olursa olsun –ister nebevî kanun koyucu aracılığıyla Allah, isterse önde gelen aksiyon adamı ve bilginler aracılığıyla insan aklı olsun– bir devletin sadece bir hukuk temeli üzerinde ayakta kalabileceğini

---

ifadesine intibak ettirerek" naklettiğini öne süren Uludağ, tam aksini de savunmakta, müellif için, "Din ne demişse onu te'vil etmeden olduğu gibi aktarır" demektedir. Ona göre, İbn Haldun, "Dinî hükümlerin bir takım nazarî ve mücerret aklî esaslara muhalif olmasından rahatsız olmaz, din ile nazarî akıl arasında bir mutabakat ortamı aramaz, dini de aklı da kendi tabiî sahalarında son noktasına kadar serbest bırakır". (Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 142.) Uludağ, İbn Haldun'un "*Şifâü's-Sâil*" adlı eserinin çevirisine yazdığı önsözde, bu kanaatini uç bir noktaya vardırır: "İbni Haldun; dinî inançlardan en küçük bir fedakârlık bile yapmadan bir müslümanın ne kadar hür ve serbest düşünebileceğini … en açık bir şekilde göstermiş ve bu durumun tipik bir örneğini teşkil etmiştir." (Uludağ, "Giriş: İbn Haldun'un Tasavvufî Görüşleri ve *Şifâu's-Sâil*", s. 12.) Uludağ'ın, aynı anda birden savunduğu iki zıt yorumdan hangisine daha fazla itibar ettiğine karar vermek mümkün görünmemektedir.

[954] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 72a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194.

[955] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 137.

göstermiştir.[956] Ayrıca, devleti yöneten hukuk türünün, gelişiminin belirli bir anındaki siyasî ve tarihî duruma ve devlet başkanının kanunu uygulama kudretine bağlı olduğuna dikkat çekerek, "hukuk ve siyaset arasındaki bu bağlantıyı" açıklamaya çalışmıştır.[957] Böylece dinî bir devlet kavramını güç-siyasetine dayanan bir devlet kavramıyla birleştirir, ancak bunu yaparken yerleşik İslâmî kabulleri hiçbir şekilde terketmez.[958]

E. Rosenthal'in İbn Haldun'un dine yaklaşımı konusundaki bu tür değerlendirmelerini "çözülmemiş bir çelişki" diye nitelendirerek eleştiren Gibb ise, İbn Haldun'da "din" teriminin "doğru ve mutlak anlamda din" ve "kazanılmış din" (ya da sosyolojik bir vakıa olarak din) olarak iki farklı anlamının bulunduğunu varsayarak, var olduğunu öne sürdüğü çelişkiye bir çözüm üretmeye çalışmıştır. Bununla birlikte "kazanılmış din" kavramını E. Rosenthal'in kendisinden almış bulunmaktadır ve bu kavramla E. Rosenthal, bedevîlikten medenîliğe geçişin sonucu olarak "doğru ve mutlak anlamda din"in geçirdiği dönüşümü veya aldığı yeni görünümü kastetmektedir. Bu, başlangıçta "dinamik ve yaşanan" bir itici güç olan dinin bir "kurum" haline gelmesi, "yaşayan ve ilham kaynağı olan bir örnekten, uzmanlar tarafından öğretilen bir konu"ya dönüşmesi, "İbn Haldun'un deyişiyle bir bilim" durumunu alması; buna bağlı olarak Şeriat'in koruyucu, öğretici ve yorumcuları olan alimler ile halk arasında bir kopukluk yaşanması, İslâm'ın din adamı-halk ayırımını reddetmesine rağmen bir din adamı ya da alimler sınıfının ortaya çıkması anlamına gelmektedir.[959]

Uygun'un ifadesiyle, İbn Haldun'a göre dinî siyaset yalnızca Hz. Muhammed s.a.s. ve Dört Halife döneminde, yani yaklaşık 30 yıl geçerli olmuştur. Sonrasında ve kendi yaşadığı çağda bütün devletler aklî siyaset ile yönetilmiştir. Üstelik, aklî siyasetin kötü biçimi söz konusudur. Bunun nedenini, devlete egemen olan sosyal-siyasal yasalarda aramak gerekmektedir.[960] Yine Uygun'a göre, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, aykırı örneklerin, yalnızca genel kuralın istisnaları olarak kabul edilmesi durumu ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın ilk yıllarında dinî siyasetin uygulanmış olması, olağanüstü koşulların yarattığı, geçici ve istisnaî bir olaydır. Peygamberin varlığı ve yeni bir dinin gelmesi gibi bir daha tekrarlanmayacak olaylara bağlı olarak yaşanan bu

[956] *A.g.e.*, s. 146-147.
[957] *A.g.e.*, s. 150.
[958] *A.g.e.*, s. 141.
[959] *A.g.e.*, s. 139, n. 25, s. 150, n. 40.
[960] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 139-140.

rejimin yeniden tam anlamıyla kurulabilmesi beklenmemelidir.[961] Çünkü, Hz. Muhammed s.a.s. son peygamber olduğu için, mucize niteliği taşıyan fevkalâde hal ve şartlar tekrar yaşanmayacak, buna bağlı olarak, tüm kurum ve kurallarıyla dinî bir siyaseti uygulama imkânı da kolay kolay ele geçmeyecektir.[962]

Öte yandan, konuyla ilgili değerlendirmelerinde Uygun'un bazı hatalar sergilediği görülmektedir. İbn Haldun'un devleti ve bütün rejimleri doğal kurumlar olarak görüp incelediğini söyleyen Uygun'a göre, *Mukaddime*'de dine dayanmayan devlet de doğal kabul edilip incelenmiş, İslâmî temelde gayrimeşrû görülerek reddedilmemiş, bütün rejimlerin sosyal-siyasal yasaların belirlediği çerçeve içinde kurulup, birbirlerine dönüştükleri ve yıkıldıkları anlatılmıştır. Bunların yanı sıra Uygun, İbn Haldun'un hem dinsel hem de dine dayanmayan rejimleri doğal karşılamasının, "siyasal liberalizm" kavramını çağrıştıran bir tutum olduğunu öne sürmektedir.[963] Gerçekte İbn Haldun'un bütün rejimleri "doğal" kabul etmesi, empirik realizmine dayanmaktadır, bunun siyasal liberalizmle bir ilgisi yoktur. Dine dayanmayan devleti "doğal" kabul etmesi de, onu "İslâmî temelde" gayrimeşrû görmediği anlamına gelmemektedir. İbn Haldun burada konuyu "normatif nitelik taşımayan umran ilmi" çerçevesinde ele almakta, bir *kadı* ya da İslâm bilgini kimliğini bir tarafa bırakmaktadır.

Becker ve Barnes'a göre, İbn Haldun, din müessesesinin devleti açıklayan değil, fakat devlet hayatında rol oynayan etkenlerden sadece birisi olduğunu söylemiştir.[964] T. Dursun ise bir adım daha ileri giderek, "İbni Haldun 'devlet düzeni dinsel kurallara dayanmak zorundadır' yargısına katılmadığını açıklayabilmiş bir düşünürdür" demektedir.[965] Daha fazlasını söyleyen Hançerlioğlu ise, "İbn Haldun'un mutlakiyetçi dinsel devlet anlayışına bu kahramanca karşı çıkışı her türlü övgünün üstündedir"[966] ifadesini kullanmaktadır. Ancak bu değerlendirmelerin, İbn Haldun'un

---

[961] *A.g.e.*, s. 140.
[962] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", C. 1, s. 112; Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 141, dn. 95.
[963] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 141-142.
[964] Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", s. 244.
[965] Turan Dursun, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 57 (Mart 1999), s. 22. İbn Haldun bunu söylerken 'normatif' bir bakış açısından hareket etmemektedir. Bir başka deyişle, İbn Haldun, bu yaklaşımıyla, "Dinsel kurallara dayanmasa da devlet düzeni normatif açıdan kabul edilebilir niteliktedir" görüşünü savunmamaktadır. Söylemek istediği şey, dinsel kurallara dayanmadan da bir devlet düzeninin varlık âlemine çıkabileceği ve devlet düzeninin bir realite olarak ortaya çıkması için dinsel kurallara dayanmasının şart olmadığıdır.
[966] Hançerlioğlu, "İbn Haldun", s. 261.

bazı tespitlerinin öne çıkarılması ve diğer bazılarının atlanarak eserindeki bütünlüğün gözardı edilmesinden kaynaklanan bir yanlış anlamayı veya çarpıtmayı yansıttığı görülmektedir. Gerçekte, Issawi ve Leaman'ın belirttikleri gibi, "İbn Haldun'un devlet anlayışında din önemli bir yere sahiptir".[967] Nitekim, E. Rosenthal'in yukarıya almış bulunduğumuz tespitleri bunun böyle olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Bununla birlikte, İbn Haldun'un dinî ve aklî siyaset kavramları etrafında ortaya koyduğu büyük ölçüde gözleme ve tarihsel bilgiye dayalı yaklaşımlarının özellikle tasavvuf yanlısı akademisyen ve yazarlarca eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir. Örneğin, Tahsin Görgün'den aldığı kavramlar[968] ve İbnü'l-Arabî geleneğine dayalı bir tasavvuf anlayışı ile İbn Haldun'un siyasî görüşlerini tartışma konusu yapan S. Ceyhan, İbn Haldun'un, dinî davetle başlayıp isyan hareketine dönüşen teşebbüslerin, mülke zeval vermemek için önüne geçilmesini, böylesi hareketleri besleyen dinî ve/veya sûfî düşüncelerin sınırlandırılmasını istediğini öne sürmektedir. Bu iddiasına mesnet olarak da, sözkonusu *Mukaddime* tercümesinin 1. cildinin 488 ve 489'uncu sayfalarını göstermektedir. Ancak, bu sayfalarda yazarın aktardığı değerlendirmeler yer almadığı gibi, İbn Haldun farklı bir şey söylemekte, asabiyeti olmadığı için yalnız bir halde bulunan bir kimsenin böylesi bir harekete girişmesi durumunda, haklı bile olsa "kendisini helak ve felaket uçurumuna" yuvarlamış olacağı, şayet görünüşteki haklı gerekçelere başkanlık arzusu karışmış ve ihlas zedelenmişse başarıya ulaşmasının zaten beklenemeyeceğini belirtmektedir.

Ceyhan'a göre, düşünür, "veli"lerle ilgili, biri durum tespiti, diğeri tarihsel eleştiri olmak üzere birbiriyle irtibatlı iki düşünce ileri sürmektedir. "Birincisi, velilerin mülkün tesisinde siyasî bir faktör olmalarıdır."[969] Ceyhan'ın bu görüşünü temellendirmek için *Mukaddime* tercümesinde atıfta bulunduğu sayfalar, İbn Haldun'un velileri "genel olarak" mülkün (hükümdarlık şeklindeki devlet otoritesinin) tesisinde siyasî bir faktör olarak gördüğünü göstermekten uzaktır. Düşünürün oradaki ifadeleri, sadece, "Araplar için" peygamberlik ya da velayet yahut da genel olarak dinden gelen

[967] Charles Issawi ve Oliver Leaman, "Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman (1332-1406)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1988, New York: Routledge, s. 623.
[968] Bkz. Görgün, s. 543-555.
[969] Semih Ceyhan, "İbn Haldun'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (81-120), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 83.

bir etki olmadan "mülkün hasıl olmadığını" ileri sürdüğünü ortaya koymaktadır.[970] Ceyhan'a göre, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, "velilerin mülkün tesisinde siyasî bir faktör olmaları" şu anlama gelmektedir: "Veliler toplumda dinî davette bulunarak kendilerine tabi olacak zümreler ararlar ve böylelikle dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmeyi hedeflerler."[971] Herşeyden önce, İbn Haldun için "velilik", "dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmeyi hedefleme" sonucunu vermez. Velînin işlevi, Ceyhan'ın yazısında yer almamakla birlikte, atıfta bulunduğu *Mukaddime* sayfalarında görüldüğü gibi, "Allah'ın emrini ifa etmeye sevk etmek, kötü huyları gidermek, iyi huylara yöneltmek, hakkı izhar için sözleri birleştirmek"tir[972] ve bu faaliyet, temel amaç o olmadığı halde, başka milletlerde değil fakat Araplar'da siyasal birliği ve mülkün hasıl olmasını sağlayabilir. Oluşan mülkün, sözkonusu "velî"ye ait olması da gerekmez. Yine Ceyhan, sözkonusu sayfalara atıfta bulunarak, İbn Haldun'un, bahsi edilen dinî davetlerin asabiyet desteğine dayanmazsa nizamı bozacak dinî ihtilal ve isyan türünden hareketler halini alacağını, dolayısıyla mülkün korunması için bu türden hareketlerin önüne geçilmesi gerektiğini savunduğunu ileri sürmektedir.[973]

Oysa, atıfta bulunulan sayfalarda İbn Haldun bu tür ifadeler kullanmamaktadır. Üstelik, İbn Haldun burada salt velilikten (velayet) söz etmemekte, nübüvveti (peygamberlik) de onunla birlikte bahis konusu etmektedir. Bu durumda İbn Haldun'un, asabiyet desteği olmadan bir peygamberin bile herhangi bir siyasal tutum geliştirmemesi gerektiğini, hatta mülkün (siyasal düzen ya da iktidarın) korunması için o peygamberin engellenmesi gerektiğini savunduğu sonucuna varılır ki, düşünürün böylesi bir yaklaşımı benimsemesi kesinlikle söz konusu değildir. Ceyhan, "İbn Haldun bu tespitten hareketle tarihsel bir eleştiride bulunur" diyerek sözlerini sürdürmekte ve *Mukaddime* tercümesinin bir başka sayfasına atıfta bulunmaktadır. Söz konusu sayfada şu şekilde bir ara başlık yer almaktadır: "Dinî davet, asabiyete dayanmadan tamamlanmaz."[974] Atıfta bulunulan bu sayfaya ve bir sonraki sayfaya bakıldığında, İbn Haldun'un bu defa peygamberler ve velîleri birlikte anmadığı, ayrı ayrı ele aldığı, ayrıca

[970] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Y., 1982, s. 472-473'ten aktaran Ceyhan, s. 83.
[971] Ceyhan, s. 83.
[972] İbn Haldun, *Mukaddime, I*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Y., 1982, s. 472-473'ten aktaran Ceyhan, s. 83.
[973] Ceyhan, s. 83.
[974] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, çev. Uludağ, İstanbul: Dergâh Y., 1982, s. 488'den aktaran Ceyhan, s. 83.

bir dinî harekete önderlik eden kişiyi mutlaka velî kabul etmek gibi bir anlayışının bulunmadığı, bir başka deyişle daha önce mutlak velayetten söz ederken, burada bir bakıma velîlik iddiasını konu edindiği görülmektedir. Ceyhan söz konusu yazısında iktibas etmemekle birlikte, İbn Haldun'a göre, söz konusu kişiler kendilerini tehlikelere atmışlar, çoğu (hepsi olmamakla birlikte), "sevap alarak değil, vebal altına girerek bu yolda mahvolmuşlardır".[975]

İbn Haldun'la ve görüşleriyle ilgisi bulunmayan yorumlar yaptığı ve konu çerçevesinde gereksiz ya da yanlış sorular ürettiği görülen Ceylan'ın cevap aradığı sorulardan biri şudur: "Şer'î siyaseti tatbik ederek mülkü tesis etmede peygamberler ve veliler müşterek ise, şer'î siyaseti vazeden gaybî/ilahî ilkelerin idraki konusunda İbn Haldun niçin peygamberler ve velileri birbirlerinden ayırmaktadır?" Ceyhan'a göre, "İbn Haldun'da bu sorunun cevabını bulmak oldukça zordur." Ancak, Ceyhan yanlış bir soruya cevap aramaktadır ve ayrıca cevabın bulunmasındaki zorluk İbn Haldun'dan değil, Ceyhan'ın düşünürü anlamamış, daha doğrusu okumamış olmasından kaynaklanmaktadır. Herşeyden önce Ceyhan, "Şer'î siyaseti tatbik ederek mülkü tesis etmede peygamberler ve veliler müşterek ise" diyerek, İbn Haldun'a söylemediği, hatta tam aksini savunduğu bir görüşü izafe etmektedir. Nitekim İbn Haldun, velîlerin ya da daha doğru bir ifadeyle sûfîlerin (çünkü bunların mutlaka veli olmaları gerekmez, hatta İbn Haldun'a göre, yukarıda da geçtiği gibi sevap almaktan çok vebal altına girebilirler ve başkanlık sevgisi gibi velîlere özgü olmayan olumsuz nitelikleri bulunabilir) başarısızlıklarını konu edinirken, peygamberlerin asabiyete dayanma durumunu onlar için ölçü olarak göstermekte, "Üstelik nebiler, Allah'tan herşeyle te'yid olunmuşlar ve desteklenmişlerdi"[976] demektedir.

Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, Ceyhan'ın iddiasının aksine, "Şer'î siyaseti tatbik ederek mülkü tesis etmede peygamberler ve veliler müşterek" olmadığı için, bu şarta dayalı olarak sorulan "Şer'î siyaseti vazeden gaybî/ilahî ilkelerin idraki konusunda İbn Haldun niçin peygamberler ve velileri birbirlerinden ayırmaktadır?" sorusu da anlamsız hale gelmekle birlikte, İbn Haldun açısından şer'î siyaseti vazeden gaybî/ilahî ilkelerin *Kur'an* ve Sünnet'den ibaret olduğu da unutulmaktadır. Ancak, Ceyhan'ın bu ifadesinden, İbn Haldun'dan, İbnü'l-Arabî'nin tam teslimiyetçi bir izleyicisi olmasını

[975] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Y., 1982, s. 488.
[976] *A.y.*

beklediği ve kendisinin de, "*Kur'an* ve Sünnet dışında" gaybî/ilâhî ilkeler bulunduğuna inandığı sonucu çıkmaktadır. Fakat, Ceyhan gibi konuşmak gerekirse, bu gaybî/ ilâhî ilkelerin neler olduğu sorusunun cevabını onda bulmak mümkün değildir. Ceyhan'ın İbn Haldun'da bulduğu eksiklik, gerçekte, İbnü'l-Arabî'ye ait görüşleri birebir tekrarlamaktan kaçınmış olmasından başka birşey değildir. Ona göre, "İbn Haldun'un veli ile nebinin Hakk'a yönelik vechesini keskin bir şekilde ayırması, tarihî-toplumsal varlık alanı ile bu alanı inşa eden metafiziksel (gaybî) alan arasındaki tüm irtibat yönlerini kurmamasından kaynaklanmaktadır".[977] Bunun hemen ardından Ceyhan, "İbnü'l-Arabî başta olmak üzere, muhakkik sûfîlere göre" konuşmakta, sözkonusu "irtibat yönlerini" kurarak, "umranda olup biten herşey, manevî/gaybî hakikatlerin yansımalarından başka birşey değildir" demektedir. Yine Ceyhan, İbnü'l-Arabî'den hareketle, "tarihî-toplumsal varlık alanında ortaya çıkan tüm beşerî gözüken fiiller, ilahî kökene sahip; hatta ilahî fiillerin yansımalarından ibarettir" görüşünü dile getirmektedir.[978]

Böylece, İbn Haldun'da arayıp da bulamadığı soruların cevabını Ceyhan, İbnü'l-Arabî'ye dayanarak kendisi vermekte, fakat bu durumda, umrandaki (ya da onun ifadesiyle tarihî-toplumsal varlık alanındaki) "beşerî gözüken fiiller"in, manevî/gaybî hakikatlerin ya da ilahî fiillerin yansımaları olması itibariyle, sorgulanamaz bir hale geleceğini anlayamamaktadır. Bu durumda, eğer velî olarak adlandırılan kişiler siyasal teşebbüslerinde başarısız oluyorlarsa ve birileri onların önüne set çekiyorsa, ya da Ceyhan'ın yukarıda geçen ifadesiyle, "asabiyet ve mülke sahip olmayan yığınların muhakkik bir sûfîyi otorite kabul edip mehdîlik türünden isyan hareketlerinin önüne geçiliyor ve tarikat otoritesi marjinal bir konuma itiliyorsa", bu "beşerî gözüken fiiller", "manevî/gaybî hakikatlerin ya da ilahî fiillerin yansımaları"ndan başka birşey değildir.

Daha açık bir ifadeyle, böylesi bir yaklaşım, velî olarak kabul edilen insanlar kadar, velî kabul edilmeyen insanların da "beşerî gözüken fiilleri"ni, "manevî/gaybî hakikatlerin ya da ilahî fiillerin yansımaları" olarak görmeyi gerektirdiği için, velî olanla olmayan arasında son tahlilde hiçbir fark kalmamaktadır. Ceyhan'ın makalesindeki tutarsızlıklar bunlarla sınırlı olmamakla birlikte, uzun makalesinin son cümlesi, hem tutarsızlık içermesi hem de tutarsızlığı İbn Haldun'a izafe etmesi itibariyle

[977] Ceyhan, s. 103-104.
[978] *A.g.e.*, s. 104.

ilginç bir son oluşturmaktadır. Ona göre, "İbn Haldun'un hadârî toplumun inşasında muhakkik sûfîlere ve sûfî düşünceye biçtiği marjinal konum tarihî-toplumsal gidişat hakkındaki düşüncelerinin pek de tutarlı ve işlevsel olmadığını göstermektedir."[979] Ceyhan'ın "işlevsel"likten ne anladığı konusu bir muamma olarak ortada durmakla birlikte, şayet bir düşünürün görüşleri bağlamında işlevselliği olay ve olguları açıklayabilme becerisi ya da kapasitesi olarak kabul edersek, Ceyhan'ın İbnü'l-Arabî'den hareketle ortaya attığı değerlendirmelerin hiç de işlevsel olmadığını vurgulamak gerekir. Gerçekten de, onun gibi, "tarihî-toplumsal varlık alanında ortaya çıkan tüm beşerî gözüken fiiller, ilahî kökene sahip; hatta ilahî fiillerin yansımalarından ibarettir" ve "umranda olup biten herşey, manevî/gaybî hakikatlerin yansımalarından başka birşey değildir" dediğimizde, 'ontolojik' düzeyde yaşamın kaynağı ve anlamı sorusuna bir cevap vermiş oluruz, fakat sosyal ve siyasal olayların algılanması, değerlendirilmesi ve çözümlenmesi noktasından böylesi bir akıl yürütmenin "işlev"i, "beşerî olan"ı her halükârda "ilahî" hale getirmek, bir başka deyişle, itirazsız biçimde onaylamak olacaktır. Buna karşı, söz konusu fiilî duruma yönelik muhtemel bir itiraz veya tepkinin de yine ilahî fiillerin yansıması olacağı söylenirse, bunların her ikisinin de "yansıma" olmaları bakımından eşit değerde olduklarını kabul etmek gerekeceği için, sonuç değişmeyecektir. Gerçek şu ki, siyasal ve toplumsal düzeyde ancak "fıkhî hükümler" (hukuk) ya da "akıl" eksenli açıklamalar bir "işlev"e sahip olabilir.

Öte yandan, İbn Haldun, Ceyhan'ın zannettiğinin aksine, hadarî (şehirli) toplumun inşasından söz ederken, "sûfî - sûfî olmayan" bir yana, müslim-gayrimüslim ayrımı bile yapmaz, bütün bir insanlık için konuşur. Herşeyden önce, bir insan topluluğunda değil sûfîler, hiç müslüman bulunmasa bile "hadarî toplum" inşa edilebilir. Ceyhan'ın sıradan sûfîler de değil, muhakkik sûfîlerden (ki İbnü'l-Arabî'yi bunların başında sayıyor) söz etmesi bir başka tuhaflığı oluşturmaktadır. Ayrıca, bütün bir yazısı boyunca "mülk"ten (siyasal otorite, hakimiyet) bahsederken, birden bire "hadârî toplumun inşası"na yatay geçiş yapması, tutarsızlıklarına çok daha farklı bir boyut katmakta, İbn Haldun'u hiç mi hiç anlamadığını göstermektedir. Gerçekte İbn Haldun hadarî toplumun inşasında sûfîlere ve sûfî düşünceye marjinal bir konum bile tanımamakta, böylesi bir toplumun inşasından önce veya sonra bu tür bireylerin ve

[979] *A.g.e.*, s. 120.

böylesi düşüncelerin ortaya çıkmış olmasını sosyal bir vakıa olarak kaydetmekle yetinmektedir.

Bunların yanı sıra, İbn Haldun'un *Mukaddime* ile *Şifâü's-Sâil*[980] adlı eserlerinin konu, kapsam ve amaçlarını da Ceyhan karıştırmaktadır. İlkinde sosyal ve siyasal hayat ele alınır ve yeri geldiğinde tasavvufa bu açıdan değinilirken, ikincisinde İbn Haldun, bir Mâlikî fıkıh âlimi (hukukçu) olarak mutasavvıfların görüşlerini fıkıh açısından ele almakta ve konuyla ilgili "fetva" vermektedir. Ceyhan ise, *Şifâü's-Sâil*'de yer alan "fetva" için "Böylelikle asabiyet ve mülke sahip olmayan yığınların muhakkik bir sûfîyi otorite kabul edip mehdîlik türünden isyan hareketlerinin önüne geçilecek ve tarikat otoritesi marjinal bir konuma itilecektir"[981] değerlendirmesini yapmaktadır. Oysa İbn Haldun'un fetvasının yer aldığı *Şifâü's-Sâil*'de bu yönde herhangi bir ifade bulunmadığı gibi, konu "inanç ve itikat" bağlamında ele alınmakta, bazı mutasavvıfların (hepsinin değil) beyanlarının itikadî açıdan kabul edilemez olduğu[982] vurgulanmaktadır. Öte yandan, "asabiyet ve mülke sahip olmayan yığınların muhakkik bir sûfîyi otorite kabul etmesi"nden söz etmek de anlamsızdır, çünkü mülke sahip olmamak anlaşılabilecek birşeyse de, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde asabiyete sahip olmayanların desteğinin bir yararı bulunmamaktadır.

Medenî Siyaset Ütopyası

Yönetim biçimlerinden birini oluşturduğu kabul edilegelen siyaset-i medeniyyeyi İbn Haldun, devlet türlerine tekabül eden "siyasal sistemler" arasında saymaktan kaçınmaktadır. Eski Yunan düşüncesi içinde Eflatun'un toplum projesi olarak ortaya atılmış olan siyaset-i medeniyye (*politeia*), gerçeklikle ilgisi bulunmayan bir zihinsel tasavvur olduğundan, İbn Haldun tarafından siyaset teorisi içinde değerlendirilmeye layık görülmez ve sadece "fikir tarihi" açısından kayda değer bulunur.[983] Siyaset-i medeniyeyi İbn Haldun'un yönetim biçimleri arasında kabul

---

[980] Tercümesi için bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ , 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984.
[981] Ceyhan, s. 95.
[982] Bkz. *A.g.e.*, s. 92, n. 34.
[983] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 309-310. Fârâbî'nin Eflatun felsefesini İslâmîleştirmeye çalıştığı ileri sürülmekle birlikte, onun İslâm ile Eflatun'u değil, Aristo ile Eflatun'u uzlaştırdığı, ikisinin görüşlerini tek bir bütün haline getirmeye çalıştığı söylenebilir. Bkz. Majid Fakhry, "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4 (October-December 1965), s. 471.

etmemesinin temel nedeni, bir faraziye ya da varsayım olmanın ötesine geçmiyor oluşudur. Düşünürün ifadesiyle, bu siyaset türü, toplumu oluşturan bireylerin her birinin nefsinde ve karakterinde bulunuyor olduğu varsayılan fazilete dayanır. Üyelerinin her birinde bu faziletin bulunduğu kabul edilen sosyo-politik oluşuma "el-medînetü'l-fâzile" (üstün ülke) adını vermiş bulunmaktadırlar. Filozoflar bu toplumu geçmişte yaşanmış veya fiilen var olan örneklere bakarak değil, farazî bir şekilde düşünmüşlerdir.[984] O nedenle, toplum ve devlet tasavvurları soyut ve gerçek-dışıdır.[985]

Buna bağlı olarak İbn Haldun, Fârâbî'nin ideal devletini sert bir şekilde eleştiri konusu yapmıştır.[986] Ona göre, filozofların söz konusu tasavvurlarının fiilen gerçeklik kazanması akla uzaktır.[987] Braybrooke ve Hayes gibi isimler, Farabî'nin spekülatif karakterdeki fikirlerine karşılık İbn Haldun'un gözleme dayanan gerçekçiliğine dikkat çekmektedirler.[988] Aynı noktaya vurguda bulunan E. Rosenthal'e göre de İbn Haldun'un "tecrübeye dayanan gerçekçiliği, onların hipotezini sadece bir teori sayarak reddetmesine" yol açmıştır.[989] E. Rosenthal, bunun yanı sıra, onun gelenekçiliğinin ve Şeriat'e olan bağlılığının da felsefecilere yönelik tutumunda etkili olduğunu belirtir.[990] Baali ve Wardi ise, İbn Haldun'un orijinal yanının, geçmişin de geleceğin de idealiyle uğraşmaması, bugünün gerçeği üzerinde durması olduğunu savunurlar. Bu yazarlara göre *Mukaddime*, Fârâbî'den farklı olarak ideali tasvir etmez, fakat Machiavelli gibi,

---

[984] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 138. F. Rosenthal, tercümesinde siyaset-i medeniyyeyi "politik ütopyacılık" olarak çevirmiş bulunmaktadır. "Medinet-i fazile"ye ise "ideal şehir" karşılığını vermektedir.

[985] Marshall G. S. Hodgson, s. 527.

[986] Hasan Sušić, "Two Concepts of Political Philosophy: Ibn Rushd and Ibn Khaldun Contributions to Oriental Philology", *Revue de Philologie Orientale (Prilozi Za Orijentalnu Filologiju)*, Sayı: 50 (2000), s. 164.

[987] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 146a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 404; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 138. Bu noktada kendisini gösteren gerçekçilik bakımından Machiavelli, İbn Haldun'un izleyicisi durumundadır. Ona göre, bazı kimseler, gerçekten mevcut oldukları hiçbir zaman ne görülmüş ne işitilmiş olan cumhuriyetler ve hükümdarlıklar tasavvur etmişlerdir. "Nasıl yaşandığı ile nasıl yaşanması gerektiği arasında o kadar fark vardır ki, yapılanı yapılması gereken için bırakın bir kimse varlığını korumaktan ziyade yok olmağı öğrenmiş olur; çünkü her yönde iyilik gütmek isteyecek bir kimsenin, iyi olmayan o kadar kimse arasında yok olması tabiidir." Bkz. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Yusuf Türk, İstanbul: Düşünen Adam Y., 1996, s. 73.

[988] David Braybrooke, *Natural Law Modernized*, Toronto: Universtiy of Toronto Press, 2003, s. 252; John R. Hayes, *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, 2. ed., Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983, s. 61.

[989] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 138-139.

[990] Erwin I. J. Rosenthal, *Ibn Jaldūn's Attitude to the Falāsifa*, *al-Andalus*, Vol. XX, No. 1 (Madrid ve Granada, 1955), s. 76.

ideale olan inancın siyasî ve sosyal hayat üzerindeki etkisini görmezden de gelmez.[991] İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde, sosyo-politik gelişim içinde kaçınılmaz olarak monarşik bir yönetim tarzı ortaya çıkmakta, filozofların başka yönetim biçimlerinden söz etmesi pratikte bir anlam taşımamaktadır. Bu yüzden, ideal bir devlet düzeni için hangi yönetim biçiminin elverişli olacağı konusu onun umran biliminin kapsamı dışında kalır. Umran bilimi, bir toplumun, pratikte zorunlu olarak ulaşacağı siyasal yapıyla ilgilenmektedir.[992]

Bununla birlikte, filozoflarınki gibi İbn Haldun'un da bir "ideal devlet"i vardır. Fakat onun ideal devleti hayalî ve teorik bir proje ya da kurgu değil, tarihte gerçekten yaşanmış bir devlettir. "Siyasî örgütlenmenin ideal modeli, İslam'ın şekillenme döneminin, yani ilk dört halife zamanının Şeriat devletidir."[993] İbni Haldun ideal Site'nin nasıl olması gerektiğini araştırmayı bütünüyle yararsız ve dine aykırı bulur, çünkü Vahiy geçerli tek yolu göstermiştir."[994] Ancak İbn Haldun, söz konusu ideal devletin şu anda yeniden inşa edilmesi gibi bir ideal de ortaya koymaz.[995]

Toplumsal Yapı ve Yönetim Biçimleri

İbn Haldun yönetim biçimlerini incelerken bilinen tarihte gerçekten yer almış tipler üzerinde durmaktadır.[996] Hemcinsleriyle birarada yaşamak zorunda olan insanın, aynı zamanda onlara karşı korunması gerektiği için ortaya çıkan siyasal iktidarın niteliği, bedevî ve şehirli toplumlarda farklılık gösterir.[997] Bedevî toplumunun siyasal

---

[991] Fuad Baali ve Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*, Boston: G. K. Hall and Co., 1981, s. 132.
[992] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 133-134.
[993] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 150. Gerçekte siyaset düşüncesi "ideal" anlamında ütopyadan bütünüyle vazgeçemez. Siyasal realizmin en ünlü temsilcilerinden Carr'ın ifade ettiği gibi, "ütopya ve realite, siyaset bilimin iki boyutu durumundadır; doğru siyaset düşüncesi ve sağlıklı siyasal yaşam ancak her ikisinin de mevcut olduğu yerde bulunabilir". Bkz. Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, New York: Palgrave, 2001, s. 10.
[994] Lacoste, s. 219.
[995] Tahsin Görgün'ün İbn Haldun'la ilgili yanlış tezlerini temel alan çalışmasında Şenol Korkut'un„ düşünürün görüşlerini çarpıttığı ve bir noktada Fârâbî gibi filozofların yaklaşımları ile buluşturduğu görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un kuramı da esas itibariyle bir metafiziktir; toplum metafiziği. İbn Haldun ile filozofların görüşleri birbirini tamamen dışlayan değil, birbirini bütünleyen bir mahiyettedir. İbn Haldun filozofların "tarif ettiği hükümleri ve sosyal ilkeleri, farklı metot ve uzmanlık bilgileri ile" resmetmektedir. Böylece birbiriyle kökünden ilgisiz iki yaklaşım arasındaki ayrılık ve hatta tezat, salt yöntem farklılığına indirgenmektedir. Bkz. Şenol Korkut, "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15 (2006), s. 120-123, 140.
[996] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 309.
[997] Bkz. Say, 427-444.

yönetim biçimi olan "reislik" ile şehir toplumunun siyasal yapısını tanımlayan "hükümdarlık" terimleri, farklı nitelikteki idarî uygulamaları ifade eder. Buna bağlı olarak İbn Haldun'un, yalnızca şehirli toplumların siyasal örgütünü devlet olarak adlandırdığı görülmektedir.[998] İbn Haldun'a göre, bir şehir veya ülkede bir hükümdar (*melik*) yoksa, yine de zorunlu olarak, orada yaşayanlar üzerinde birilerinin hakimiyet kurduğu bir çeşit başkanlık (*riyâset*) sisteminin yürürlükte olması gerekir, aksi takdirde sosyo-politik ve ekonomik düzen (*umrân*) bozulur ve yıkılır.[999] Hükümdarlık, İbn Haldun'un inceleme konusu yapılmaya değer bulduğu tek yönetim biçimi olmakla birlikte, düşünür devlet olgusunun hükümdarlığın ötesinde bir nitelik taşıdığını farketmiştir. Bu çerçevede iktidar olgusu, yalnızca normatif bir yaklaşımla meşruiyet açısından değil, pozitif bir iktidar olayı olarak değerlendirilmiştir.[1000]

H. Tevfik Mücahid'e göre, İbn Haldun, insan toplumu için tabiî ve zorunlu saydığı iktidarı üç kısma ayırmıştır: 1) Tabiî Mülk: Toplumu yönetimin arzu ve isteklerinin gereğine yöneltmedir. Temelini güce dayalı üstünlük ve zorlama oluşturur. Kanun düşüncesi, yönetenin şahsından soyutlanmaz. Diktatörlükleri buna dahil edebiliriz. 2) Siyasî Mülk: Toplumu dünyevî yararları sağlama ve zararları kaldırmada aklî düşüncenin gereğine yöneltmedir. Bu yönetim biçiminde, herkesin kabul ettiği, hükmüne göre yargılandığı ve boyun eğdiği siyasî kanunlar bulunur. Buna "anayasal devlet" diyebiliriz. 3) Hilafet.[1001] Bu tasnif, İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 759) ayrımıyla benzerlik göstermektedir. "İbnü'l-Mukaffâ der ki: Krallar üç kısımdır: 1) Din kralı, 2) Otorite kralı, 3) Kendi bildiğini okuyan hevâ kralı."[1002] Din krallığı hilafet, otorite krallığı siyasî mülk, kendi bildiğini okuyan hevâ (arzu ve tutku, keyfîlik) kralı ise tabiî mülke karşılık gelmektedir.

Bununla birlikte, Mücahid'in yaptığı sınıflandırmanın İbn Haldun'un yaklaşımını tam ve doğru yansıttığı söylenemez. Düşünürün yönetim biçimleri tasnifinin "reislik, hükümdarlık (mülk) ve hilafet" şeklinde olduğu görülmektedir.

---

998 Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 110.
999 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 183; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 210-211; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 368.
1000 Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 342.
1001 Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Y., 1995, s. 206-207; Rafi Ullah Shahab, *Islamic State in Modern Age*, Lahore-2: Accurate Printers, 1988, s. 14-15.
1002 Turtûşî, s. 143.

Ancak mülk, kendi içinde tabiî ve siyasî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Siyasî mülk kavramını diktatörlüğün karşıtı olarak gösterilen anayasal devlet tipi için kullanmak da tutarlı bir yaklaşım değildir. Çünkü diktatörlükler de "anayasal devlet" şeklinde ortaya çıkabilmekte, bizzat anayasa, diktatörlüğü güvence altına alan bir içeriğe sahip olabilmektedir.

Reislik: Kabile Toplumunun Siyasal Düzeni

Bedevî toplumlarda otoriteyi kullanan kişi reistir (başkan) ve tıpkı kabile şeyhi gibi "eşitler arasında birinci"dir. İbn Haldun'a göre, riyaset olarak adlandırılan bu yönetim biçimi "tam anlamıyla devlet" sayılmaz ve ondan önce gelen bir siyasî örgütlenme aşamasını temsil eder.[1003] İbn Haldun'un bedevî toplumlardaki riyaset sistemini devlet olarak adlandırmayışı, sadece reisin otoritesinin mahiyeti ile değil, aynı zamanda böylesi toplumlarda uzmanlaşmış bir memurlar topluluğunun ya da bürokrasinin mevcut olmayışı ile ilgili bulunduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak reis ne kolluk kuvvetlerine ne de vergi toplayan görevlilere sahiptir. Esasen bu yönetim biçiminde toplum üyeleri reise vergi ödeme yükümlülüğü altında değillerdir.

İbn Haldun'un başkanlık (*riyaset*) ile hükümdarlık (*mülk*) arasında ayrım yaparak sadece ikinci siyasal örgütlenme tipini devlet olarak adlandırması anlaşılabilir bir durumdur. Ona göre *riyaset,* sahibine tâbi olunmakla birlikte, yönetimini zora başvurarak (*kahr*) icra edebilecek güçten yoksun bir makamdır. Hükümdarlık ise galip gelmeye (*teğallüb*) ve zor kullanmaya dayalıdır. Demek oluyor ki ilk itaat türünde rıza ve gönüllülük, ikincisinde ise zorlama ve baskı vardır. Bu ayrımla İbn Haldun, "şiddet kullanma tekelini elinde tutma"yı devletin ayırıcı özelliklerinden biri olarak gösteren Weber gibi, icbar etme ve şiddet uygulama gücü bulunmayan otoriteleri devlet olarak kabul etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte İbn Haldun, kendisine olan bağlılığın zor kullanmasını mümkün kılacak bir boyuta ulaştığını görmesi durumunda "reis"in de bunu yapmaktan geri kalmayacağını belirtir. Fakat reisin buna muktedir olması, öncelikle, kendisine bu ölçüde tâbi olunmasını sağlayacak bir asabiyetin mevcudiyetine bağlıdır.[1004] Uygun, İbn Haldun'un *Mukaddime*'deki açıklamaları göz önüne

[1003] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 130.
[1004] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 350.

alındığında, başkanlık örgütlenmesi için şöyle bir tanım yapılabileceğini öne sürmektedir: "Kır toplumlarında başkanlık, soy dayanışması ile belirlenen, örf ve adet kuralları ile desteklenen, silahlı güçler tekelini kuramamış, demokratik görünümleri olan bir siyasal örgütlenme biçimidir."[1005]

Bedevî toplumlara özgü bu yönetim biçiminde reis, kural koyucu bir iktidarın sahibi değildir. Reisin, örf ve adetler şeklinde belirlenmiş kurallardan farklı bir kural getirmesi ve yeni bir uygulama başlatması, imkânsız değilse bile, çok zordur. Yönetim tek kişide toplanmadığı için reis birçok konuda tek başına hareket edemez ve kural koyamaz.[1006] Bu yüzden, bedevî toplulukların yönetiminde belirgin bir baskı, zorlama ve zulüm yoktur; bu tip toplum üyeleri reisin keyfî arzularına boyun eğmeye razı olmazlar. Reislik, ululuktan ibaret olup başkaları ona itaat ediyorsa da, o zora başvurma (*kahr*) ve kuvvetle hükmünü yürütmek kudretinde değildir.[1007] Bir başka deyişle, reisin otoritesi ve üstünlüğü ezici bir nitelik taşımaz. Herşeyden önce, reisin, kendisine bağlı askeri, polisi veya jandarması mevcut değildir. Toplumun savunması ve güvenliği, bu işi profesyonelce yapan ve doğrudan reise bağlı özel bir grup tarafından değil, başta gençler olmak üzere toplumun bütün üyeleri tarafından sağlanır. Başkana bağlı askerî bir gücün bulunmayışı, onun toplum üyeleri üzerinde ezici bir güç haline gelebilmesine engel olur. Reis sadece askerî değil, sivil bir bürokrasi ve memurlar grubuna da sahip değildir. Buna bağlı olarak, reisin, topluma karşı ılımlı bir politika izlemesi zorunlu hale gelir.[1008] Reis, toplum üzerindeki otoritesini, zulüm ve tecavüze uğrayanları koruması, zor durumda olanlarla ilgilenmesi, insanlar arasındaki ihtilafları gelenek-görenekler çerçevesinde ve adil bir şekilde halletmesi sayesinde sürdürür.[1009] Aynı sülale içerisinde birbirini takip eden reislerin her birinin konumunu hak etmesini sağlayacak adil ve erdemli bir yönetim sürdürmesi gereklidir.[1010] Bedevî topluluklar içindeki çekişmeler

[1005] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 111. Riyaset (*chiefdom*), kabileden daha fazla karmaşık, fakat devlet veya medeniyetten daha az kompleks bir sosyal örgütlenme biçimi olarak tasvir edenler de bulunmaktadır. Bkz. Kariye, s. 104.
[1006] *A.g.e.*, s. 135.
[1007] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189.
[1008] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 110-111.
[1009] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 69a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 166; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 184-185; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 346.
[1010] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 254.

büyüklerin müdahalesiyle sona erdirilir. Dışardan gelen saldırılar ise bahadır gençler tarafından önlenir.[1011]

Bununla birlikte, reisin konumunun güçle ilişkili bir boyutu mevcuttur: Asabiyet. Düşünüre göre, riyaset, kabile içinde belirli sayıya ulaşan asabiyet sahiplerine özgüdür.[1012] Riyaset, belli bir asabiyet sahibi topluluk tarafından güce dayanılarak ele geçirilir.[1013] "Bedevî-barbar toplulukların sahip oldukları asabiyet ile bu asabiyetin vücut bulduğu üretim tarzı temeli, toplulukların niceliksel ve niteliksel özelliklerini belirler."[1014] Soy dayanışmasının çok güçlü oluşu, aynı soya mensup diğer ileri gelenlerin de yönetim işlerinde söz sahibi olmasına yol açar. Bununla birlikte reis, toplumda herkesten farklı konumda ve saygın bir kimsedir. Reis, kendi asabiyetinin yanı sıra diğer aileleri de gözetmek, onlar arasında bir denge kurmak durumundadır.[1015] Bunun yanı sıra reis, genellikle topluluğun en yaşlı üyelerindendir. Çünkü topluluk üyeleri, içlerinde büyüklerini ve yaşlılarını sayan ve ululayan duygular taşır. Reisin otoritesinin bir kaynağı da budur.[1016]

İbn Haldun'un riyasetle ilgili tespitleri çağdaş antropologların gözlemleriyle desteklenmektedir. "Söz konusu küçük ve kapalı toplulukların global bir kabile sistemi içinde bir araya gelmeleriyle … Önderler arasında en etkili olan da, böylece global bir gücün ya da evrenin temsilcisi olarak, diğer önderlerin ve topluluklarının üstüne çıkar…. Bedeni kutsallaştırılarak bir tür puta dönüştürülen önderin işlevi salt dinseldir… Önder, toplumunun onu kuşattığı tabular ve dolayısıyla toplumunun denetimi altında ezilir…. Bir yandan, maddi açıdan, sıradan insanın kaldıramayacağı kadar ağır yükleri sırtına yükler,… Kutsal önder, bu toplumlarda yönetici olamaz. Tam tersine, kendi kendini yöneten toplum, önderini de sıkı bir denetim altında tutar ve yönetir."[1017] "Şeflik iktidarının kaynağı olarak ideolojinin dayandığı önemin birkaç tarihsel örneği bulunmaktadır. Polisin ortaya çıkışında Altın Çağ mitosu egemen ideoloji görevini görmüştür; her bir polisin, grubun siyasal kimliğini yaratmada önem

---

[1011] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 64b-65a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 156; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 169-170; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 321-322; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 334.
[1012] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 98a-98b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 227; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 275-276; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 492-494.
[1013] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 254.
[1014] *A.g.e.*, s. 252.
[1015] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 135.
[1016] *A.g.e.*, s. 111.
[1017] Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s. 22-23.

taşıyan kahraman ve koruyucu tanrı mitosları vardı (Ferguson). Sahra'daki göçer şefler de, benzer tarzda, siyasal manevralarında İslamcı devlet ideolojisinden yararlanmışlardır (Saenz)."[1018] Şefliklerde "... ekonomik temel, [emeği] kontrol için istikrar sağlarken ideoloji de meşruiyeti sağlamaktadır."[1019] "Şeflikler, karmaşık sosyal yapının eşiğindeki toplumlardır. Kapsayıcı bir hiyerarşiye dayanır ve kalıtsal sosyal eşitsizlikleri içerirler; fakat daha karmaşık toplumlarda bu tür eşitsizliklerin sürdürülmesini sağlayan devlet kurumlarına sahip değildirler."[1020] "... şeflik/şehir devletlerindeki anahtar gelişme, akrabalığın bir biçimine dayanan grup kimliklerinin yerini yerellik ya da bölgeselliğe dayanan polise bırakmış olmasıydı."[1021]

İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerini yorumlayan Arslan'a göre, "Onda deyim yerindeyse yine doğal olarak bazı insanlar başkalarından daha güçlü oldukları için diğer insanları egemenlikleri altına almakta ve böylece siyasi yönetim ortaya çıkmaktadır".[1022] Ancak, düşünürün anlatmak istediği şeyin tam olarak bu olduğu söylenemez; bu, riyasetten sonraki mülk aşaması için böyledir. Riyaset şeklindeki siyasal rejimde egemenlik "rıza"ya dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu, Hobbes gibi toplumsal sözleşme kuramcıların ileriye sürdükleri türden bir açık bir sözleşme değil, tıpkı bir babanın çocuğu üzerindeki otoritesi gibi doğal bir olaydır. Baba ile oğul, aralarında himaye-itaat ilişkisi kurmak için bir sözleşme yapmazlar, bu kendiliğinden ortaya çıkar. İbn Haldun'un riyaset olarak adlandırdığı siyasal rejim de bir ölçüde bu türden bir otorite ve itaat ifade eder. Bu noktada İbn Haldun'un asabiyet kavramı, toplumsal sözleşme kavramının alternatifi olarak ortaya çıkmaktadır. Kabile içindeki dayanışma duygusu bir tür zımnî sözleşme olarak görülebilir, fakat bu kesinlikle Hobbes gibi düşünürlerin kastettiği türden bir sözleşme değildir.

Öte yandan, İbn Haldun'un riyaset olgusuna yüklediği anlamın, Max Weber'in yaklaşımı çerçevesinde karizma kavramı ile ifade edilebileceği görülmektedir. Weber'in kategorize ettiği üç farklı meşruluk/meşruiyet tipinden biri olan "karizmatik meşruiyet",

---

[1018] Timothy Earle, "Şefliklerin Evrimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (9-26), ed. Timothy Earle, çev. Cahide Sarı, Ankara: Ütopya Y., 2001, s. 16.
[1019] Timothy Earle, "Mülkiyet Hakları ve Şefliklerin Evrimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (61-94), s. 93.
[1020] Antonio Gilman, "Akdeniz'in Geç Tarihöncesinde Toplumsal Karmaşıklığa Geçiş", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (95-121), s. 95.
[1021] Yale H. Ferguson, "Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (122-152), s. 129.
[1022] Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 125.

şefin bir "itibarlı kişi" olarak şef kabul edilmesi olayına dayanır. Şefin, kişisel düzeyde sahip olduğu saygınlık ve etkileyicilik, otoritesinin kaynağı haline gelir.[1023] Sorunu fonksiyonel bir yaklaşımla ele alan ve Weber'in tasnifini revize eden Easton'a göre de üç meşrûluk kaynağından birini liderlerin kişisel nitelikleri (kalite, yetenek vs.) oluşturmaktadır.[1024] Kilise tarihçisi Rudolph Sohm'un Kilise'nin ilk dönem "karizmatik örgütlenmesi"yle ilgili incelemesi vasıtasıyla sosyal bilimlere taşınmış bulunan "karizma" kavramı, Eski Yunanca'da "Tanrı vergisi" anlamına gelmektedir.[1025] Bu kavramı laikleştirerek Kilise'ye özgü içerikten soyutlayan Weber, "bireysel bir kişiliğin, sayesinde olağanüstü niteliklere sahip diye görüldüğü belirli bir özellik" şeklinde tanımlamak suretiyle, ona daha genel bir anlam yüklemiştir.[1026] Bu bakış açısına göre karizma (*Charisma*), toplumları birlik halinde harekete geçirebilen, statükoyu değiştirebilen kişisel nitelikte bir devrimci güçtür ve özel bir "egemenlik" veya "otorite" (*Herrschaft*) tipi olarak kendisini gösterir.[1027]

Hükümdarlık (Mülk): Devlet-Toplum Gerilimi

Sosyo-politik gelişim süreci içinde ortaya çıkacak nihaî yönetim biçiminin hükümdarlık (mülk, monarşi) olduğunu belirten düşünür, görüşünü birkaç gerekçeye dayandırmaktadır.[1028] Birinci gerekçe, insanın doğası ile ilgilidir. Düşünüre göre, yönetici konumuna gelen kimse, adeta ilahlık taslama eğilimi gösterir, tüm yetkileri kendisinde toplamak ister. İnsanın tabiatında bu özellik mevcuttur. İkinci gerekçe ise, devletin işlevi ve kamu düzeni ile, bir başka deyişle siyasetin doğası ile ilgilidir. Devlet yönetimi, hükmedenin tek olmasını gerektirir. Birden fazla otoritenin mevcut olması durumunda kamu düzeni bozulur.[1029]

Ancak bu gerekçeler çerçevesinde dile getirilen etkenler, hükümdarlık

---

[1023] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 201. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 17-20, 122-125, 140.
[1024] Bkz. Kapani, s. 93-94.
[1025] Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London: Lowe And Brydone Ltd, 1966, s. 325, n. 24; Kapani, S. 90.
[1026] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 10, 86.
[1027] Alan Bryman ve Peter Baehr, "Karizma", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blacwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (404-406), ed. William Outhwaite, haz. Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Y., 2008, s. 404; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124, 140-148.
[1028] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 133-134.
[1029] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 388.

olgusunun ortaya çıkışı için tek başına yeterli kabul edilemez. Ülkesindeki bütün asabiyetleri yenerek yönetimi altına alamayan (*isti'lâ*) ve itaat etmeyen her muhalif kuvveti ortadan kaldıramayan, kendi egemenliğinin üstünde başka bir kuvvet ve egemenlik bulunan siyasal örgüt hükümdarlık değildir.[1030] Ayrıca, sosyo-ekonomik yapının da hükümdarlığın yerleşmesine elverişli olması gerekir. Şehirlerde kurulmuş her siyasal iktidarın hükümdarlık veya devlet olarak nitelendirilemeyeceğini belirten İbn Haldun'a göre, devlet/hükümdarlık herkesin itaatini zor kullanarak sağlayabilen ve bu yönüyle başkanlıktan (kabile reisliğinden) farklılaşan bir siyasal örgütlenmedir.[1031] İbn Haldun'un bu tür yöneticiyi ifade için kullandığı "melik" terimi "kral" (*king*), monark (*monarch*) ve "egemen" (*sovereign*) anlamlarına gelmektedir.[1032] Meliklik/hükümdarlık, kısaca monarşi (*monarchy*) durumunu ifade etmektedir.[1033]

Toplumsal örgütlenmenin ilk biçimi olan kırsal/bedevî yaşamda, siyasal iktidar demokratik özellikler taşıyan basit bir kurum olarak kendisini gösterir. Toplumsal yaşamın ve ekonomik ilişkilerin karmaşıklaştığı şehirli/medenî yaşamda ise, otokratik özellikler taşıyan merkezî bir baskı aracına dönüşmeye başlar. Siyasal iktidar böylesi bir niteliğe sahip olduğunda "devlet" olarak adlandırılacak bir duruma gelir.[1034] Çünkü, toplum içinde insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve onların birbirlerine zulmetmelerini önleyerek adaleti sağlamak için gereken üstünlüğe (*teğallüb*) ve baskı yapma gücüne (*kahr*) sahip bulunmak, yani devlet otoritesi vasfını taşımak, reislikten daha ileri bir şey olan hükümdarlıktır (*mülk*).[1035]

İbn Haldun'a göre, bir reis, sosyo-ekonomik yapı elverişli hale geldiğinde, bir başka deyişle yöneticisi olduğu toplum devletleştiğinde, insanda mevcut olan hayvanî tabiatın (*et-tabîatü'l-hayevâniyyetü*) ya da özelliklerin bir sonucu olarak büyüklenme ve kibre kapılır. İktidarı etrafındaki insanlarla paylaşmak (*el-müsâhemetü ve'l-müşâreketü*) istemez ve onlar üzerinde baskı kurarak despotluğa (*tehakküm*) yönelir. Onlara söz

---

[1030] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 220; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 266; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 474; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 418.
[1031] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 112.
[1032] Mohammad Assaad Nafeh, *Nafeh's Political Encyclopaedia (Mevsuat-u Nafi' es-Siyasiyye)*, C. 1, Kahire: Dâr-u Nehdati Mısr, 1969, s. 93, 99, 103.
[1033] A. Zaki Badawi, *A Dictionary of the Social Sciences – English-French-Arabic*, 2. b., Beyrut: Librairie du Liban, 1982, s. 272.
[1034] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 144.
[1035] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 70a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 350.

hakkı tanımaz ve zamanla onların yönetime katılmak için mücadele etme cesaretleri bütünüyle yok olur. Yönetimin belirli bir aşamadan sonra despotizme yönelmesi devletler için kaçınılmaz bir akıbettir.[1036] İktidarın kişiselleşmesine paralel olarak, soybirliğinden doğan dayanışma (*asabiyet*) gücünü yitirmeye başlar ve bedevî toplumunun adetleri yerini şehir toplumunun adetlerine terk eder. Reis bir hükümdara dönüşerek, en üstün ve tek yetkili yönetici olur. Bu durum, devlet kurulur kurulmaz değil, belirli bir süreç içinde gerçekleşir. Bu noktaya gelininceye kadar soy dayanışması eski gücünü korumaya devam edecektir. Devletin ilk kuruluş yıllarında, kır/bâdiye toplumuna özgü örf ve âdetler hala canlı olduğu için hükümdar bu kuralları gözardı edemez. Bu yüzden, bir devlette hükümdar/yönetici, ilk kuruluş yıllarında, bazı bakımlardan reise benzer. Başlangıçta hükümdar tek yetkili egemen güç olmaktan çok, yetkilerini hükümdarlığı kuran güçlerle paylaşan bir yönetici konumundadır.[1037] İbn Haldun'un bu tespiti, tarihte Roma gibi bazı demokratik cumhuriyetlerin zamanla diktatörlüğü dönüşmüş oldukları gözönüne alındığında önemli görünmektedir. Osmanlı Devleti'nde yaşananlar da İbn Haldun'un tasvir ettiği gelişim çizgisine uygun bir şekilde gerçekleşmiş bulunmaktadır. Günümüzde de, güçlü yöneticilerin iktidarı ele geçirmesi durumunda parlamenter sistemlerin başkanlık sistemine dönüştürülmeye çalışıldığı bilinmektedir.

Düşünürün devlet kurumunu medenî/şehirli toplumlara özgü bir örgütlenme biçimi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.[1038] Ona göre, şehirli/uygar toplumda, özellikle asabiyetin (Hassan'a göre "demokratik kandaş toplum özellikleri"nin) ortadan kalktığı mülk-devlet düzeninin ileri aşamalarında toplumun yönetimindeki iktidar araçları zor kullanma (*teğallub*) ve baskıdır (*kahr*).[1039] Düşünür, devlet ya da hükümdarlık olgusunun, toplumu yöneten hâkimin kahır ve şiddet kullanmasını gerekli kıldığını ifade etmekle, böylesi bir siyasetin bütün toplumsal örgütlenme biçimlerinin ayrılmaz özelliği sayılamayacağını da zımnen ifade etmiş olmaktadır.[1040]

[1036] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84a-84b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234-235; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 388-389.
[1037] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 135-136.
[1038] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 294.
[1039] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 103b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 237; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 288; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 518; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 442-443.
[1040] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 181; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 208; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 386.

Hükümdar olmanın, bir başka deyişle siyasal iktidarın devlet niteliğini kazanmasının koşulları halka boyun eğdirme, vergi toplama, elçiler gönderme, sınırları koruma ve daha üst bir otoriteye tâbi olmama ile gerçekleşir.[1041] Şehirli/uygar toplumun siyasal örgütlenmesi olan mülk-devlet'te yönetme ve bunu sürdürebilme yeteneği güce dayanır. Hükümdar, istibdat uygulayan bir müstebit olacaktır.[1042] E. Rosenthal'a göre, İbn Haldun, "uygarlık çerçevesi olarak devlet"in istibdat, yani bir tür mutlak monarşi uygulayan hükümran bir monark (müstebit) tarafından yönetilen bir şehir kurumu olduğunu düşünüyordu.[1043] Ancak İbn Haldun'un terminolojisindeki istibdat, salt özel bir dikta ya da bir tiranlık hali olarak anlaşılmamalıdır. İstibdat, devletin devlet olması için gerekli olan yönetimin gereğidir. Burada istibdat, devlet otoritesi ya da egemenliğinin mutlak olması anlamına gelmektedir.[1044] Ancak, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde çağdaş demokrasilerin de istibdat anlamına geldiğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Çünkü günümüzde demokratik yönetimler de, İbn Haldun'un hükümdarlığa ait olarak gösterdiği özellikleri taşımakta, otoritesini güce dayalı olarak kurmaktadır. Burada önemli olan yöneticinin seçilme biçimi değil, iktidarının niteliği ve ona olan itaatin mahiyetidir. İbn Haldun'a göre, riyasette olduğu gibi itaatin gönüllülük esasına dayanmadığı ve yöneticinin halka zor ve baskı uygulayabildiği bütün yönetimler istibdattır. Dolayısıyla, düşünürün terminolojisi çerçevesinde çağdaş demokrasiler de istibdat kapsamına girmektedir. Bu noktanın genel olarak İbn Haldun'a dair çalışma yapan yazarlar ve araştırmacılar tarafından dikkate alınmadığı görülmektedir.

Diğer taraftan, düşünürün asabiyet kuramı çerçevesinde, belirli ülkelerdeki hükümetlere yönelik askerî darbeleri asabiyetler arası iktidar mücadelesi olarak görmek mümkündür. İktidar belirli bir kabilenin elinde bulunduğunda, bir başka kabileye dayanan bir güç odağı onu alaşağı edip iktidarı ele geçirebilir. Veya belirli bir asabiyet bir siyasal parti görünümünde iktidarı uhdesine aldığında, muhalifi olan bir parti ülke

---

[1041] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 265-266; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 417; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 473; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 365-366; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 381.

[1042] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 257.

[1043] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 130.

[1044] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 327. Ancak Hassan, çelişkili biçimde, hükümranlığın/egemenliğin, istibdat durumuna karşılık geldiğini, "otokratik yönetim"i ve "despotizm"i ifade ettiğini de söylemektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 257, n. 141.

içindeki (silahlı kuvvetler ve sermaye sahipleri gibi) diğer güç merkezleri ile ittifak kurarak onun devrilmesine yol açabilir. Ya da belirli ülkelerde bizzat silahlı kuvvetlerin "sebep asabiyeti"ne sahip bir topluluk şeklinde hareket ettiği ve iktidarı ele geçirmeye çalıştığı görülebilir.

Öte yandan, iktidarın kişiselleşmesine bağlı olarak asabiyette bir çözülme yaşanacak ve devlet (ya da iktidar) giderek zayıflayacaktır.[1045] Bunun yanı sıra İbn Haldun, tiranlığın özelliği gereği toplumdan kopan yöneticinin bir süre sonra yakın çevresindeki kişi veya kişilerin "kukla"sı haline gelerek güç kaybetmesinin kaçınılmaz olduğunu savunur. İktidara özgü güç, kısmen de olsa, çeşitli sebeplerle hükümdarın elinden çıkıp başka kişi ya da merkezlere kaymış olabilir. Böylesi bir durumda iktidara ortak olan olan kişi ya da kişiler doğrudan hükümdar olmaya yönelmiş değillerdir; sadece hükümdarlığın "meyvelerini toplama"ya başlamışlardır.[1046] Bununla birlikte, bu şekilde hükümdarın ya da devlet başkanının otoritesine ortak olmayı başarmış olan bir kimse iktidarı açıktan açığa hükümdarın elinden çekip almak iddiasında bulunmaz. O, ancak emir verme, yasaklama ve hükmünü icra etme gibi hükümdarlığın "semerelerini" hükümdarın elinden almak ister. Bu şekilde üstünlük sağlayan kişi devleti "hükümdar namına" yönettiğini söyleyecek, hükümdarlığın belge, simge ve lakaplarını almaktan sakınacaktır. Yine aynı kişi, hükümdarın ancak naibi ya da vekili olduğunu söyleyerek demagoji (*muğâletun*) yapacaktır. Buna karşılık, iktidara ortak olan kişi hükümdarlık simgelerine de el attığında, iktidarın bütünüyle kendisine geçtiği iddiasını ileri sürdüğünde yeterli desteği bulamayacak ve bütün gücünü yitirecektir.[1047] Hükümdarın yetkilerinin *de facto* ele geçirilmesi durumunda buna razı olan devlet teşkilatı, *de jure* bir geçişe kolaylıkla rıza göstermeyecektir.[1048] Hükümdarın fiilen iktidardan uzak tutulması, İbn Haldun'a göre, devletin iç yapısına ilişkin bir gelişmedir; egemenlik ve bağımsızlığıyla ilgili bir siyasal değişiklik değildir.[1049] Devlet içi iktidarın el değiştirmesiyle ilgili bu gelişme, hükümdarın resmen değilse de fiilen yönetimden uzaklaştırılması ve baskı (*istibdâd*) altına alınması biçiminde ortaya çıkmaktadır.

[1045] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 215; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 257-258; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 412.
[1046] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 303-304.
[1047] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 218-219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 263; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 470-471; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 416.
[1048] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 304.
[1049] *A.g.e.*, s. 305.

Asabiyetin zayıflaması ve iktidarın kişiselleşmesinin ardından vezirler, diğer ileri gelenler, azatlılar ya da eğitilmek üzere himayeye alınanlar iktidarı elde etmeye ve hükümdarı nüfuzu altına almaya başlar. Böylesi bir gelişmenin en belirgin tezahürleri, hükümdarın halkla temas etmesinin önlenmesi, eğlenceye, rahata, zevk ve sefaya alıştırılmasıdır.[1050]

İbn Haldun, mülk/hükümdarlık şeklindeki yönetim biçimini, siyasî mülk (*mülk-ü siyasî*) ve tabiî mülk (*mülk-ü tabiî*) olarak ikiye ayrılmaktadır.[1051] Ancak her ikisi de, boyun eğdirme (*tagallüb*) ve güç-şiddet (*kahr*) yoluyla yönetimin sağlandığı rejimlerdir.[1052] Çünkü, hükümdarlık/mülk, baskı uygulamaksızın var olamaz.[1053] Görüldüğü gibi, İbn Haldun'un "mülk/meliklik" tanımı, işlevsel olarak günümüz demokrasilerini de kapsamaktadır. Onun, çağımızda yaşıyor olsaydı eğer, Duverger gibi "seçimle gelen krallar"dan[1054] söz etmesi şaşırtıcı olmazdı. Nitekim Hassan da, İbn Haldun'un "laik nitelikte bir gücün oluşturduğu evrensel mülk yönetimini kendi siyasal boyutları içerisinde incelediğini" söyleyerek, *mülk* kavramının İbn Haldun'un kuramı çerçevesinde egemenliğin bir türü olarak göründüğünü ortaya koymaktadır. Hassan'a göre, söz konusu siyasal boyutlar, devlet örgütlenmesindeki "gerçek yapı"nın açıklanması hedefine yönelik olarak ele alınmış, felsefecilerin zihinsel tasavvurları (normatif ve idealist proje ya da ütopyalar) konu dışında bırakılmıştır.[1055] Hassan'ın, İbn Haldun'un "devlet (*mülk*) olgusunu uygarlıkla karşılıklı etkileşimini dikkate alarak incelemiş" olduğunu[1056] söylerken de, *mülk*ü bir yönetim biçimi (meliklik, hükümdarlık) değil, *egemenlik* olarak gördüğü söylenebilir.

Ayrıca, "tabiî mülk"ün, Montesquieu'nün terminolojisinde, hiçbir yasa ve kural tanımaksızın bir toplumu keyfî bir biçimde yönetmek demek olan despotizme karşılık geldiği anlaşılmaktadır.[1057] Yakın zamanlarda bazı siyaset sosyologlarının kullandıkları sultanizm kavramının da, tabiî mülke karşılık geldiği görülmektedir. Söz konusu

---

[1050] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 93a-93b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 217-218; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 261-262; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 467-469.
[1051] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 270; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 481.
[1052] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 309.
[1053] *A.g.e.*, s. 320-321.
[1054] Maurice Duverger, *Seçimle Gelen Krallar*, çev. Necati Erkurt, İstanbul: Kelebek Y., 1975, s. 40.
[1055] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 316.
[1056] *A.g.e.*, s. 271.
[1057] Bkz. Mahmut Arslan, "Montesquieu'nun Siyaset Sosyolojisi", *Sosyoloji Dergisi*, (Dizi: 3, Sayı: 1'den ayrı basım) İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, s. 276.

yazarlar tarafından, demokratik olmayan rejimlerin totaliter ve otoriter kalıba uymayan bir kategorisi olarak *sultanizm* gösterilmektedir. Bu terimi H. E. Chehabi ve Juan J. Linz, patrimonyalizmin aşırı bir biçimini ifade etmek için Weber'den ödünç almış bulunmaktadır. Bu yönetim biçiminde otorite herhangi bir kısıtlamaya tâbi olmadan sadece kişisel egemenliğe dayanmakta, kanunlar, değerler, ideolojiler ve gelenek karşısında dokunulmazlığı bulunmaktadır. Ayrıca böyle bir yönetim biçiminde yöneticiye olan sadakat, korku ve tamahın karışımı üzerinde yükselen eksiksiz bir itaate karşılık gelmektedir.[1058]

M. Rabī''ye göre İbn Haldun, "*'ahd*" kavramıyla, siyasî mülkü, Şeriat yönetiminden otokratik bir yönetime geçişi rasyonalize etmektedir. Böylece sülalelerin yönetimi "makul" kabul edilmektedir. Tabiî mülk (sorumsuz iktidar, polis devleti) ve siyasî mülk (hukukun üstünlüğünün sağlandığı yönetim) ayrımı yapılarak, iktidarın kötüye kullanımının engellenmesi durumunda mülk ile şer'î yönetimin bağdaşabileceği, Şeriat ile dünyevî gücün uyumlu hale getirilebileceği gösterilmektedir.[1059] Ancak Rabī', İbn Haldun'un asabiyet konusundaki yaklaşımının Hz. Ali tarafından Kur'an'a atıf yapılarak savunulmuş bulunduğundan habersiz görünmektedir. Hz. Ali'ye göre, insanın aşîretinin (milletinin) ona olan faydası, onun aşîretine olan faydasından daha büyüktür. Aşîreti insana yardımcı olur ve onu korur. Kur'an'da yer alan "Lût onlara: 'Keşke size yetecek bir kuvvetim olsa veya sağlam bir yere sığınsam' dedi' (Hûd, 11/80) ayetindeki "sağlam bir yer"den maksat aşîrettir. Çünkü Hz. Lût'un aşîreti yoktu. Hz. Şuayb'a da ihtiyar ve bedenen güçsüz olduğu için: "Doğrusu biz seni aramızda güçsüz görüyoruz. Eğer taraftarların olmasaydı seni taşlardık" (Hûd, 11/91) denilmiştir. Hz. Şuayb'ın düşmanları, sadece onun yakınlarından korkmuşlardı.[1060] Benzer şekilde Mâverdî de asabiyet teorisini ana hatlarıyla dile getirmiş bulunmaktadır. Ona göre, neseb, yakınlık

---

[1058] Viviane Brachet-Márquez, "Undemocratic Politics in the Twentieth Century and Beyond", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (461-481), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 469.

[1059] Rabī', s. 107. Hassan, Rabī''ye atıfta bulunarak, İbn Haldun'un Şeriat yönetiminden otokratik bir yönetime geçişi, bir başka deyişle, "ahd"in yerini "asabiyet"in (güç) alışını rasyonalize etmektedir. Böylece sülâle ya da hanedanların yönetimi "makul" ve doğal sayılmaktadır. "Ahd" ve "şûra" geleneği ile laik nitelikteki asabiyyet kavramı çelişki içindedir (Bkz. Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 71-73). Ancak, Hassan'ın Rabī''yi yanlış anlamış veya anlayamamış olduğu görülmektedir. Çünkü Rabī', *'ahd* kavramıyla, "veli*ahd*" kelimesinin tazammun ettiği şekilde halefin tayin olunmasını kastetmektedir. Böylece Rabī', İbn Haldun'un söz konusu kavramla asabiyete özgü sülale yönetimini rasyonalize etmiş olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Rabī', s. 107-109, 112-113, 163-164.

[1060] M. Yusuf Kândehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, C. 4, çev. Ahmet Meylânî, İstanbul: Divan Y., 1980, s. 278-279.

ve birliği temin eder. Çünkü aralarında soy bağı bulunan kimseleri bu yakınlığın verdiği sıcak his ve sevgi, yabancıların onur kırıcı tavırları ve saldırıları karşısında birbirlerine yardım etmeye zorlar.[1061]

S. Uludağ'a göre, İbn Haldun'un "mülkün meşruluğunu kabullenmesi, esasen asabiyet hakkındaki kanaatinin ve realist görüşlerinin zarurî bir neticesidir".[1062] Ancak Uludağ, kendisiyle çelişerek bir yandan da, "onun güttüğü esas maksat, mülkün dinen meşru olup olmaması değil, devletin yapısının, hakimiyet ve siyasi iktidarın nereden gelip nereye gittiğini ve içtimai realitenin ne olduğu hususudur"[1063] demekte, meşrûluk meselesinin düşünürün gündeminde olmadığını dile getirmektedir. Doğru olan, Uludağ'ın ikinci tesbitidir, çünkü İbn Haldun, mülkün meşrûluğundan değil, tabiî bir durum olmasından söz etmektedir. *Mukaddime*'nin, siyasal iktidarların meşruiyet sınırlarını gösteren bir siyaset felsefesi eseri değil, daha çok, siyasetin tâbi olduğu evrensel yasaları açıklamayı amaç edinen bilimsel bir çalışma olduğunu belirten Uygun, devletin Tanrı'nın koyduğu yasaları yeryüzünde uygulamak gibi bir yükümlülüğü bulunduğu ve bunlara aykırı davranan bir yönetimin meşruiyetini yitireceği görüşünün İbn Haldun'a yabancı olduğunu dile getirmektedir.Ayrıca Uygun, düşünürün bu politikaların, yani Şeriat'in izlenmesini yöneticilere tavsiye etmekle birlikte bunun nedeninin meşruiyet kaygısı olmadığını savunmaktadır.[1064] Uludağ'ın "İbn Haldun'un mülkün meşruluğunu kabullenmesi, esasen asabiyet hakkındaki kanaatının ve realist görüşlerinin zaruri bir neticesidir"[1065] şeklindeki ifadesi mantıken de tutarsızdır. Herşeyden önce, asabiyetle ilgili realist değerlendirmeler, mülkün meşrû kabul edilmesini zarûrî görmeyi gerektirmez. Şayet Uludağ'ın bu ifadesi doğru olsaydı, düşünürün örneğin İslâm öncesi İran'la ilgili realist değerlendirmelerinin, o döneme ait devlet yapısını da meşrû kabul etmesini zarûrî kıldığını söylemek gerekirdi. Uludağ, yukarıdaki sözlerinin ardından çok daha büyük bir çelişki sergilemektedir: Ona göre, İbn Haldun'un " 'dinen ve şer'an tasvip edilmez ve hoş karşılanmaz' şeklinde tanıttığı mülk tarzındaki bu siyaset ve idare şeklini hukukî sayması, onu devletin dinden

[1061] el-Mâverdî, s. 399. Geniş bilgi için bkz. Say, s. 323-328.
[1062] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 109.
[1063] *A.g.e.*, s. 111.
[1064] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 118-119.
[1065] *A.g.e.*, C. 1, s. 138.

bağımsız olması gibi bir neticeyi kabullenmeye de götürmüştür."[1066] Gerçekte düşünürün yaptığı şey çok daha farklıdır. E. Rosenthal'in ifadesiyle, İbn Haldun'a göre, "devleti yöneten hukuk türü, gelişimindeki belirli bir zamandaki siyasî ve tarihî duruma ve devlet başkanının kanunu uygulama kudretine bağlıdır. İbn Haldun hukuk ve siyaset arasındaki bu bağlantıyı göstermek istedi".[1067] İbn Haldun, Duverger'nin işaret ettiği şu gerçeğin farkındadır: "Bir ülkede şu veya bu politik rejimin kurulması raslantıya ya da insanların keyfine bağlı değildir. Tüm kurumlar gibi bunlar da birçok etkenler ve özellikle sosyo-ekonomik etkenlerce belirlenip saptanır."[1068]

İbn Haldun'un mülk tarzındaki siyaset ve idare şeklini "dinen ve şer'an tasvip edilmez ve hoş karşılanmaz" olarak nitelendirmesi, Uludağ'ın ifadelerinin aksine, bu yönetim biçimini meşrû kabul etmediğini göstermektedir. Onu hukukî sayması, meşrû kabul etmesi anlamına gelmemektedir; böylece Uludağ, "meşruiyet" ile "hukukîlik" kavramlarını birbirine karıştırmaktadır. Meşrû olmayan bir evlilikten doğan bir çocuğun hukukî bakımdan yok sayılmaması, hukuka konu olması, olayı meşrû kabul etmek anlamı taşımadığı gibi, fiilen (*de facto*) mevcut olan bir devletin hukukîliğinin onaylanması, onun meşruiyetinin kabullenilmesi anlamına gelmemektedir. Ayrıca Uludağ, bir taraftan, yukarıda geçtiği gibi, İbn Haldun'un mülk tarzındaki siyaset ve idare şeklini "dinen ve şer'an tasvip edilmez ve hoş karşılanmaz" şeklinde tanıttığını söylerken, diğer taraftan, "O hiçbir zaman mülkü ve devleti dinî ölçülerle değerlendirmemiş, bu ölçülere uygun düşen mülkün ve devletin medhini yapmamış, muhalif olanlara da karşı çıkmamıştır"[1069] diyerek hem kendisiyle çelişmekte, hem de düşünürün görüşlerini yanlış aktarmaktadır.[1070] Fakat öbür yandan, "İbn Haldun'un, sadece dinî inançlarının gereği olarak değil, aynı zamanda ictimaî ve siyasî kanatlarının zaruri bir sonucu olarak hilafeti mülke tercih ettiği âşikârdır"[1071] diyerek ve "İbn Haldun'un hilafeti beğenmesi ve öğmesi"nden söz ederek[1072] kendi kendisini

---

[1066] *A.y.*
[1067] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 150.
[1068] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 93.
[1069] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 138. Aynı şeyi Uygun da söylemektedir: "O, siyasal iktidarın dini hükümlere veya doğal hukuk ilkelerine göre meşru olup olmadığıyla ilgilenmediği gibi, bu ilkelere aykırı olduğu düşünülen iktidarları meşru gösterme çabası içinde de olmamıştır." Bkz. Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 119.
[1070] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., v. 80a; Mukaddime/Zağbî, s. 189; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 22-224.
[1071] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 139.
[1072] *A.g.e.*, s. 142.

yalanladığı görülmektedir. Uludağ'ın hem "Onun bu noktadaki tercih ve tesbitine bakılınca, laik bir devletten yana olduğu asla söylenemez"[1073] demesi, hem de "Din tarafından kötülenen mülk sistemini, hukukî ve tabiî sayması, onun dinden ayrı ve bağımsız bir devlet görüşüne yabancı olmadığının en açık delilidir"[1074] ifadelerini kullanıyor olması da, açık bir çelişki ve tutarsızlıktır.

Birçok yazar, İslâm dünyasının Kuzey Afrika ve Orta Asya gibi bölgelerinde, İbn Haldun'un gösterdiği gibi, kabile rejimlerinin sıkça, en yaygın devlet şekli olan hükümdarlık (saltanat) yönünde ilerlediklerinin açıkça görüldüğünü belirtmektedirler.[1075] Hassan'a göre, İbn Haldun'un siyaset teorisinin önemli bir bölümünü meydana getiren mülk üzerindeki görüşleri evrensel özellikler taşımaktadır. Düşünürün ortaya koyduğu sentezi belirli bir sistematik altında işlemesi evrensel siyasal olguların ipuçlarını veren bir teorinin meydana gelmesine önayak olmuştur. İncelemesine konu olan verilerini derlediği mekân-zaman için ortaya koyduğu siyasal görüşler, "bugün için bile tarihsel sonuçları bakımından, tartışma götürmeyecek bir değer taşımaktadır".[1076]

İbn Haldun'un, kendisinden asırlar sonra yaşayan Machiavelli'den farklı olarak siyasî düzen ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi anlamayı başardığı görülmektedir. Bu yüzden hükümdarın konumunu içinde bulunduğu toplumsal şartlar çerçevesinde dinamik bir yaklaşımla değerlendirme konusu yapabilmiştir. Oysa "Machiavelli'de devlet başkanı (prens, hükümdar) halkın hiçbir sınır ve bağ tanımayan efendisidir".[1077] İbn Haldun'un siyaset olgusunu siyaset sosyolojisi disiplini çerçevesinde ele alındığı biçimde çok boyutlu olarak inceleme yapmasına karşılık, "Machiavelli siyasi gücü hükümdar açısından düşünür".[1078] İbn Haldun, asabiyet kavramı çerçevesinde toplumu merkeze almaktadır. Öte yandan, Akal'ın "Siyasal iktidarı, yapısal bir düzenleme içinde, bir kişiyi (hükümdar) başka kişiler karşısında etkili kılan eşitsiz somut bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünen ilk tarihçi Machiavelli'dir"[1079] şeklindeki görüşü de, İbn

---

[1073] *A.g.e.*, s. 139.
[1074] *A.g.e.*, s. 140.
[1075] Bkz. S. N. Eisenstadt, "Religion and the Civilizational Dimensions of Politics", *The Political Dimensions of Religion* içinde (13-41), ed. Said Amir Arjomand, Albany: New York University, 1993, s. 23.
[1076] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 308-309.
[1077] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 7. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994, s. 212.
[1078] Akal, s. 61.
[1079] *A.g.e.*, s. 50.

Haldun'un konuyla ilgili düşüncelerinin gözardı edildiğini göstermektedir.[1080] Machiavelli gerçekte tiranlığı savunmuş durumdadır. Aristo'ya göre tiranlık, yöneticinin kamu yararından çok kendi avantajını ve itibarını gözettiği bir monarşidir. Tiranlığın en aşırı biçimi, yöneticinin toplumu yasaya değil kendi tercihine göre yönetmesi, mümkün olduğu kadar çok insan üzerinde tam, güce dayalı ve bütünüyle emperyal bir otorite kurmasıdır.[1081]

Hilafet

E. Rosenthal'e göre, İbn Haldun, Yunan düşünürlerinin aksine, en iyi yönetim biçiminin ne olduğunu sormaya ihtiyaç duymuyordu, zira bir Müslüman olarak ona göre, Mâverdî'den aldığı terimlerle tasvir ettiği hilafet hiç kuşkusuz en iyi yönetim biçimiydi. Bu yüzden onun ilgisi ve araştırması mevcut "mülk"e, yani güç-devletine yönelikti.[1082] Yine E. Rosenthal'e göre, "İbn Haldun hilâfette, içinde Şeriat'ın İslâm toplumunun hayatını belirlediği ve Müslüman'ın ahiret saadetini sağladığı çerçeveyi görerek, fıkıhçıların klasik teorisini yeniden üretir".[1083] Dahası, "imamet (hilafet) biçimindeki ideal İslâm devletini savundu. Onu insan-yapımı ve yalnızca bu dünyaya ait bir dünyevi devlet olan mülk'le karşılaştırdı".[1084] Öyle ki, "Şeriat üzerine kurulu Hilâfetin kendi tahlil edip tanımladığı güç-devletine olan üstünlüğünden emindir".[1085] Kısacası, "İbn Haldun'a göre hilafet biçimindeki İslâm, Allah'ın rehberlik ettiği ve Allah-merkezli bir insan topluluğunun en mükemmel meyvesidir."[1086]

E. Rosenthal'in bu değerlendirmeleri, İbn Haldun'un hilafet konusundaki yaklaşımının anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Düşünüre göre halifelik, dini korumak ve dünya işlerini dinî bir siyasetle yürütmek hususunda şeriat sahibine naiplik (*niyâbet*) etmekten ibarettir.[1087] Halife seçimi şer'î bir yükümlülüktür ve farziyeti

---

[1080] "Machiavelli, kendisini yeni yapan iki şeyin, siyasi deneyimi ve sürekli tarih okuması olduğunu söyler." Bkz. *A.g.e.*, s. 51. Ancak Machiavelli, her iki açıdan da İbn Haldun'a göre zayıftır.
[1081] Mark Blitz, "Tyranny, Ancient and Modern", *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics* içinde (9-24), ed. Toivo Koivukoski, David E. Tabachnick, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2005, s. 11.
[1082] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 128, n. 5.
[1083] *A.g.e.*, s. 88.
[1084] *A.g.e.*, s. 41.
[1085] *A.g.e.*, s. 12.
[1086] *A.g.e.*, 127.
[1087] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 223; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 271; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 481-482.

(*vâcib*) "icma" ile sabit olmuştur. Ancak farz-ı kifâyeler (*furûzu'l-kifâye*) arasında yer almaktadır.[1088] Fakat halifelik, tarihî süreç içinde önce mülkle karışık hale gelmiş, sonra bütünüyle hükümdarlığa (*mülk*) dönüşmüş, böylece "dine dayanan siyaset"in yerini "mülke dayanan siyaset" almıştır.[1089] Buna koşut olarak devlet baskısı da ortaya çıkmıştır, oysa halifelik çağında herkes kendi kendisinin kanun koyucusu (*vâzi'*) idi.[1090] Öte yandan, halifelikte iş ve ihtiyaç sahipleri kapıdan çevrilmez ve halife ile görüşmeleri engellenmezken, halifeliğin hükümdarlığa ve dine dayanan siyasetin mülke dayanan siyasete dönüşmesiyle birlikte, halkı sözde halifenin katına sokmamak için kapıcılar tayin edilmiş ve giderek bu kapıcılar önemli yetkilerle donatılmışlardır.[1091]

İbn Haldun, hilafetin mülk'e dönüşümünü, siyasî gelişmeleri büyük ölçüde belirleyen sosyal-psikolojik şartların tabiî sonucu olarak görür. Hükümdar tebaasına karşı yükümlülüklerini yerine getirdiği, yani insanların canlarını ve mallarını koruduğu ve refahıyla ilgilendiği müddetçe, İbn Haldun bu durumu kınamaz.[1092] Bu aslında Mâverdi ve Gazâlî geleneğinin sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Gazâlî'ye göre, "Şimdi velayet ancak nüfuza, şevket ve azamete bağlıdır. Şevket ve nüfuz sahipleri kime bi'at ederse, o, halifedir".[1093]

İbn Haldun'un vurguladığı hususlardan biri "gerçek hilafet"in otuz yıl sürmüş olmasıdır. Bu noktada salt sosyolojik bir akıl yürütmeden değil, daha çok dinî kaynaklardan hareketle varılan bir yorumlamadan söz etmek gerekir. Böylece düşünür, İslâm dünyasındaki siyasal rejimlerin gelişim seyrini şu şekilde tasvir etmiştir: Önce peygamberlik, arkasından halifelik, arkasından mülkle/hükümdarlıkla karışık halifelik,

---

[1088] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 97a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 224; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 273; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 483-484. *İcma* (din bilginlerinin oy birliği), İslâm hukukunun dört kaynağından birini oluşturur. Bir asırda yaşayan müctehidlerin bir şer'î hüküm üzerinde ittifak etmeleri demektir (Osman Keskioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara: DİB Y., 1980, s. 33). *Farz-ı kifâye* ise, bazı müslümanların yerine getirmesiyle diğerleri üzerinden kalkan yükümlülükleri ifade eder. Ancak, böylesi yükümlülüğü hiç kimse yerine getirmediğinde herkes sorumluluk altında kalır (Şakir Altay, *Açıklamalı Hukuk Ve Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Bilgi Y., 1983, s. 109).

[1089] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 104b-105a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 240-241; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 291-292; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 526-528.

[1090] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 104b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 240; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 291; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 525.

[1091] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 117a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 271; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 327; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 605.

[1092] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 145.

[1093] Gazâlî, *İhyâu' Ulûmi'd-dîn*, C. 2, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Y., 1989, s. 347.

arkasından yalnız başına mülk.[1094] Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de hilafetin kendisinden sonra otuz yıl devam edeceğini bildirmiş,[1095] söz konusu dönemden sonra meliklik (padişahlık) devrinin ortaya çıkacağını söylemiştir.[1096] Pezdevî'nin ifadesiyle, "Hz. Muaviye Hz. Ali'nin (r.a.) vefatından sonra insanlara galip gelmiştir.... onun imam oluşu galip gelme, kuvvet yoluyla olmuştur.... halifelerden değildir, ... 'Benden sonra hilafet otuz yıldır, daha sonra meliklik ve ceberûtluktur' hadisine göre o meliklerdendir."[1097]

İbn Haldun'un hilafeti beğenmesi ve övmesi, onun tekrar canlandırılması beklentisi içinde bulunduğu manasına gelmemektedir. Bunun sebebi, hilafetten sonraki şartların tekrar o tarz bir idarenin kuruluşuna imkan vermeyeceği inancıdır. Gerçek hilafet bile, kısa bir süre sonra mülke inkılap etmiş, kurulduğu şekliyle devam etmesi temin edilememiştir. Daha uygun şartlar içinde devam etmesi ve yaşatılması temin edilemeyen hilafetin, sonraki çok daha az müsait vasat ve şartlar içinde ihya edilmesi kâbil değildir.[1098] "Böyle olmakla beraber İbn Haldun içtenlikle inanç sahibi idi ve kendisi, bu ütopyayı canlı tutmağa çalışan dindar yazarlardan farksız bir biçimde bu erken dönemlerin teokrasisine önem veriyordu."[1099]

Bütün bunlardan dolayı Hourani, İbn Haldun'a göre halifeliğin temelde İslam'ın Arap hakimiyetinde yayıldığı çağın bir ürünü olduğunu öne sürmektedir. Asabiyetteki değişim saltanatın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Siyasî gücün hakim asabiyete mensup olanlar tarafından kullanılması kaçınılmazdır, zira sadece onlar yönetimin işlevlerini icraya muktedirdir. O halde halifelik, bir kamu yararı ve toplumsal örgütlenme meselesidir; varlık sebebi dini korumak ve siyasi otoriteyi icra etmektir,

---

[1094] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 103b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 238; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 288; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 518-519.

[1095] Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. b., Ankara: DİB Y., t.y., s. 130.

[1096] ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, çev. Kamil Miras, 6. b., Ankara: DİB Y., 1981, s. 222. Bu hadis *Sahîh-i Buhârî*'de yer almamaktadır. Ancak, tercümeyi gerçekleştiren K. Miras, Ahmed ibn-i Hanbel'in *Müsned*, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesaî'nin *Sünen* adlı (aynı adı taşıyan) eserlerinde yer aldığını şerh olarak belirtmektedir. Bununla birlikte, sözkonusu hadis, İslâm inanç esaslarının anlatıldığı akaid kitaplarında sıkça yer almaktadır (Bkz. *a.y.*). Söz konusu hadîsle ilgili ayrıntılı bir araştırma için bkz. İlyas Canikli, "Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 6, S. 3 (2006), s. 265-295.

[1097] Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Y., 1980, s. 285.

[1098] Sušic,s. 170; Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 141, n. 95.

[1099] Barbara Freyer Stowasser, "İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", çev. Nermin Abadan-Unat, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 39, S. 1 (1984), s. 179.

bunu yapan herhangi bir saltanat da aynı tür otoriteye sahiptir. Saltanat gibi hilafet de, Kureyş kabilesinin tabiî kan bağına dayanıyordu; değişime tâbiydi ve esasen geçip gitmişti.[1100] Hadîs-i şeriflere göre, tekrar gerçek anlamda bir hilafetin kurulması ancak Mehdî'nin ortaya çıkışı ile mümkün olacaktır. Ancak İbn Haldun, Mehdî ile ilgili rivayetleri eleştiri konusu yaptığı bölümde, şayet o gerçekten ortaya çıkacaksa, bunun ancak uygun şartlar ve asabiyetin mevcûdiyeti ile mümkün olacağını ileri sürmektedir.[1101] Ancak bu noktada Mehdî konusunun, tıpkı İslâm'ın ilk ortaya çıkışında asabiyet yasasının etkisini yitirmesi gibi sıradışı (veya bir tür mucizevî) gelişme olarak istisna kabilinden ele alınması daha uygun olabilir. Çünkü Mehdî ile ilgili hadîsler onun İbn Haldun'un vurguladığı türden bir asabiyete sahip olmayacağını ortaya koymaktadır. İkinci olarak, Sanayi Devrimi ile başlayan süreçte genel olarak tüm dünyada kabile yapıları çözülmüş, şehirleşme kırsal yerleşim aleyhine olmak üzere devasa boyutlara ulaşmış ve iletişim-ulaşım teknolojileri ve imkânları tahmin edilemeyecek ölçüde gelişmiştir. Bir başka deyişle, İbn Haldun'un değerlendirmelerinde "veri" olarak kabul ettiği tarihsel-sosyal zemin artık mevcut değildir. Buna bağlı olarak, "neseb asabiyeti"nin "sebep asabiyeti"ne olan üstünlüğünü yitirdiğini, bazen sebep asabiyetinin neseb asabiyetinden daha önemli hale gelebildiğini dikkate almak gerekmektedir.

Hilafetle ilgili ikinci önemli tartışma konusu, hadîs gereği hilafetin Kureyş'e ait olmasıdır.[1102] Geleneksel ulemanın kabul ettiği "Halifenin Kureyş'ten olması" şartı, ilk bakışta hilafet kurumunu belirli bir ulusun/kabilenin tekeline veriyormuş gibi görünmektedir. Ancak, İbn Haldun'a göre, "Dinsel hükümlerin halifeliğin Kureyş'e ait olduğunu belirtmesi, yalnızca o dönemde Kureyş'in dayanışmasının güçlü olması nedeniyledir; genel geçer bir hüküm değildir".[1103] Düşünür, halifeliğin Kureyş'e tahsis edilmesinin nedeni olarak, "onların asabiyeti"nin ümmetin birliğini sağlamaya hizmet edeceğinin bilinmesini göstermektedir.[1104] Kureyş kabilesinin İslâm ülkelerinin değişik

---

[1100] Hourani, s. 39.
[1101] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 158a-158b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 363; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 431; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 600.
[1102] "(Câhiliye devrinde) Arap kabileleri şu emâret hususunda en şerefli olan Kureyş'e uyardı: Arapların mü'minleri (hanifler), Kureyş'in mü'minlerine, müşrikleri de Kureyş'in müşriklerine uyarlardı. İnsanlar madenler gibidir. Onların cahiliyette hayırlı olanları, dinde fakih oldukları takdirde İslâm devrinde de hayırlı kimselerdir." Bkz. ez-Zebîdî, C. 9, s. 220.
[1103] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 108.
[1104] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 98a-98b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 227; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 276; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 494-495.

bölgelerine dağılması sonucu asabiyetlerinin yok olması, bu durumu ortadan kaldırmıştır. Bu noktada İbn Haldun'un yaklaşımının hadîslerle ters düştüğü söylenemez. Çünkü şöyle bir hadîs mevcuttur: "Şu hilafet Kureyş'in uhdesinde bulunacaktır. Onlar dinî vecibelerini ifa ve adalet icra ettikçe onlara hiç kimse düşmanlık edemeyecektir. Meğer ki, onlar dinden, adaletten inhiraf ederler; bu halde Allah, Kureyş'i yüzüstü sürçtürür, rezil eder."[1105] Bu hadîs çerçevesinde düşünüldüğünde, "İmamlar Kureyş'tendir" hadîsini her devir için geçerli kabul etmek, hadîste haber verilen "yüzüstü sürtme" durumunu kabullenmemek, yok saymak anlamına gelecektir. İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde son tahlilde hilafeti koruyan şey asabiyettir.[1106]

İbn Haldun'un hilafetle ilgili görüşleri XX. yüzyılın başlarında yeniden gündeme gelmiştir. 1925'te "*el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*" adlı eserini kaleme alan Ezherli yargıç Ali Abdurrazık, hilafetin İslam dininin zorunlu cüzlerinden biri olmadığını savunmuştur.[1107] Abdurrazık'ın atıfta bulunduğu isimlerden birisi İbn Haldun'du. Onun halifelik ve hükümdarlık/mülk arasında yaptığı ayrımı delil olarak alan Abdurrazık, halifeliğin yıkıldığı ve halifelik ile hükümdarlığın bir arada bulunduğu dönemle ilgili olarak ondan iktibaslar yaptı.[1108] Türkiye Cumhuriyeti tarafından hilafetin kaldırılması, İslâm dünyasında ulema çevrelerinde tepki görmüş, bu gelişmeyi onaylayanlardan Pakistanlı şair ve düşünür Muhammed İkbal ise, İbn Haldun'un yaklaşımına atıfta bulunarak, imam ya da halife olarak ülkedeki en güçlü adama tâbi olmaktan başka seçenek bulunmadığını savunmuştur.[1109] Hasan İbrahim'e göre, İbn Haldun hilafet ile asabiyet arasında ilişki kurmak suretiyle yeni bir hilafet teorisi geliştirmiştir.[1110]

İbn Haldun'u yorumlayan Peter von Sivers'e göre, İslam dünyasında yaşanan kriz, ideal ile gerçeklik arasında bir çatışma ortaya çıkarmıştır. Burada "ideal", kriz öncesi durumu ve bu durum çerçevesinde oluşturulmuş metinleri ifade etmektedir.

[1105] ez-Zebîdî, C. 9, s. 220. Hadîsin lafzî bir çevirisi şöyle yapılabilir: "Muhakkak ki bu iş Kureyş'tedir ve kimse onlara düşmanlık etmez. Fakat dini uygulamadıklarında Allah onların yüzünü yere sürter."
[1106] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 145, n. 32.
[1107] Fehmi Ced'an, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul: Yöneliş Y., 1989, s. 11.
[1108] Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, s. 134-135.
[1109] Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, 3. b., İstanbul: Yöneliş Y., 1995, s. 113.
[1110] Yıldırım, *İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi*, s. 128

Ancak kriz sonrasında geleneksel semboller ve kurumsal araçlar, yeni durumu açıklamakta yetersiz kalmıştır. O nedenle İbn Haldun, bu yeni dönemi rasyonalize etmeye çalışmıştır. Bu kriz, "dış saldırılar ve siyasal bölünme yüzünden yaşanan hegemonya kaybı" ile kendisini gösteren, İslâm'a ait bir krizdi.[1111] Peter von Sivers'a gire ideal, bir halifenin yönetimi etrafında oluşmuş İslâm birliğiydi. İdealler ile politikalar arasındaki bağın erdemine dayanan İslâm, "İslâm birliği" sonrası dönemde, tarihe bir anlam sağlamakta başarısız kalmaktaydı. İdeal ile gerçek arasında bir çatışma vardı ve bu durum, idealin başarısızlığına işaret ediyordu.[1112] Gerçekte ise, İslâm tarihinde belirli bir dönemden sonra ideal ile gerçeklik arasında çıkan kopukluk, idealin doğruluğunun ve güvenilirliğinin bir kanıtıdır. Çünkü bu, bizzat ideal tarafından haber verilmiş bir durumdur. Böylece tarih, ideale ait öğretinin doğrulaması haline gelmiş olmaktadır. Rabī''ye göre ise İbn Haldun, Şeriat'e dayalı hilafet yönetiminden otokratik bir yönetime geçişi rasyonalize etmiş bulunmaktadır. Böylece düşünür, Müslümanların birliği ilkesi üzerine kurulu hilafet yönetiminin yerini bir sülâle ya da iktidar grubunun alışını açıklama çabası içindedir. İktidarın kötüye kullanımının, lüksün ve israfın önlenmesi durumunda, hilafet ile mülkün bağdaşabileceği gösterilmektedir.[1113]

Gerek Peter von Sivers'in, gerekse Rabī''nin temel hatasının, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de yapmak istediği şeyin tam tersini ona izafe etmeleri olduğu açıktır. İbn Haldun'un temel amacı ne idealin başarısızlığına işaret eden yeni durumu rasyonalize etmek ne de saltanatı mâkul ve meşrû göstermektir. Her iki yazar da, anakronik bir tavırla, kendi bakış açıları çerçevesinde ürettikleri sorunsalları İbn Haldun'a mal etmeye çalışmaktadırlar. Şayet İbn Haldun onların dile getirdiği bir amaca sahip olsaydı, sosyolojik bir yaklaşım yerine normatif bir bakış açısını benimsemek zorunda kalır ve bir fıkıh (İslâm hukuku) kitabı kaleme alırdı. İbn Haldun açısından ideal ya da "olması gereken" çerçevesinde tartışılabilecek bir sorun mevcut değildir, asıl mesele "olan"ın anlaşılması ve açıklanmasıdır.

[1111] Abdulaziz Elazmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Methods*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Oxford: University of Oxford St. Antony's College, 1977, s. 171; Bassam Tibi, "Islam and Modern European Ideologies", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, No. 1 (1986), s. 15. Von Sivers'in 1967'de doktora tezi olarak sunulmuş eseri için bkz. Peter von Sivers, *Khalifat, Königtum und Verfall: Die politische Theorie Ibn Khaldūns*, München: P. List, 1968.

[1112] Elazmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Methods*, s. 173-174.

[1113] Rabī', s. 107, 109, 112-113,168 .

Hukuk Devleti ve Polis Devleti

Hukuk devleti, ilk anda akla gelen düşüncenin aksine, yasaları olan devlet veya devletin koyduğu yasalar anlamına gelmez. Hukuk devletinde, siyasal bir ideal olan hukukun egemenliği ve evrensel hukuk ilkelerine bağlılık söz konusudur.[1114] Ali Fuat Başgil'in tanımıyla hukuk, toplumda düzen tesis eden ve yaptırımını kamu vicdanının tepkisinde ve bu tepkiye tercüman olan devletin maddî icbar kuvvetinde bulan kurallar bütünüdür.[1115] Günümüzde hukuk devleti denilince, vatandaşlara temel hak ve özgürlüklerini tanıyan, yürütme organlarının ve idare makamlarının hukuku bağlılıklarını sağlayan, bir başka deyişle yönetilenlere hukuk güvencesi getiren devlet anlaşılmaktadır.[1116] Bir başka deyişle hukuk devleti, hukuk kurallarıyla kendisini kayıtlı sayan ve bu kuralları istisnasız uygulayan, yönetimde temel ilke olarak hukukun üstünlüğünü benimseyen devlettir.[1117] M. Önen'in yaptığı tanımın, adalete açıkça vurguda bulunması bakımından daha anlaşılır olduğu görülmektedir: "Hukuk, toplumsal yaşantıdan doğan ilişkileri, adaleti gerçekleştirmek üzere düzenleyen kuralların bütünüdür."[1118]

Kullanımı 1798'e kadar uzanan hukuk devleti kavrama Adam Müller ve Carl Theodor Welcker, 1808 ve 1813 yıllarında "akıl devleti" (akla dayanan devlet) anlamında çalışmalarında yer vermiş bulunmaktadırlar. Robert von Mohl ise, Kantçı devlet felsefesi çerçevesinde kavrama sistematik bir açılım getirmiş, onu "polis devleti"nin (*Polizeistaat*) ve mutlakiyetçi devletin karşıtı olarak kullanarak doktrininin temeli yapmıştır. Von Mohl, bu kavram çerçevesinde özgürlük, eşitlik, akılcılık, güvenlik, yargı bağımsızlığı, idarenin sorumluluğu ve bireylerin temel hak ve özgürlükleri gibi hususlara vurguda bulunmuştur.[1119]

Doğal olarak İbn Haldun'da hukuk devleti ve polis devleti kavramlarına rastlanmaz. Ancak, onun yaptığı "mülk-ü tabiî" ve "mülk-ü siyasî" ayrımının tam da bu kategorilere karşılık geldiği görülmektedir. İbn Haldun, tabiî mülk ile siyasî mülkü, bir

---

[1114] Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji*, Ankara: USAK Y., 2009, s. 230-231.
[1115] Ali Taşkın, "Adaletin Nesnelliği Bağlamında, Hukukî Olanla Adalete Uygun Olan Ayrımı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi: Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik - Bildiriler* içinde (274-281), ed. İsmail Serin, Bursa: Asa Kitabevi Y., 2010, s. 275.
[1116] Turgut Akıntürk, *Hukuka Giriş*, 2. b., Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2003, s. 35.
[1117] Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 76.
[1118] Mesut Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 3. b., İstanbul: Der Y., 1991, s. 5.
[1119] Martin Loughlin, *Foundation of Public Law*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 318.

başka deyişle, kamu yararını korumak için kullanılan saltanat gücü ile, işleri arzu ve heveslere göre yönetme anlamındaki kınanan saltanatı birbirinden ayırt eder.[1120] Açıktır ki tabiî mülk (*el-mülkü't-tabî'iyyü*), tiranlık ve despotizm, bir başka deyişle despotizm anlamına gelmektedir. İbn Haldun'un kullandığı terimlere değil, anlatmak istediği olguya dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü ona göre terimler ilimden sayılmaz.[1121]

Her ne kadar düşünüre göre, devlet ve hükümdarlık politikası devletin siyasetini idare eden egemenin zorlamada bulunma ve şiddet kullanmasını icab ettirmekteyse de, bu, tek başına zulüm anlamı taşımamakta, mesela adaletin kahr ve şiddet yolu ile sağlanması anlamına gelebilmektedir. Mülk-ü siyasîde kahr ve şiddet kullanımı hukuk sınırları içinde kalır ve adaletin sağlanmasına hizmet ederken, mülk-ü tabiîde yönetim zulme kadar varan bir tiranlık özelliği gösterir.[1122] Çünkü mülk-ü tabiî, otokrat bir hükümdarın iktidarı elinde bulundurduğu yönetim biçimidir ve hukuka dayalı olmayan keyfî bir yönetim söz konusudur.[1123] Bir başka deyişle, iktidarı tekelleşmiş, otokrat bir hükümdarın yönetimindeki örgütlenmedir.[1124] Bu yönetim biçiminde hükümdar çoğu zaman halktan yüz çevirerek, onları kendi maksat ve şehvetleri uğrunda kuvvet ve takatleri dışında olan işlere zorlar. Ancak tek sorun bu değildir. Hükümdarların (ya da hükümetlerin) değişmesine paralel olarak yönetimin maksatları ve dilekleri farklılaştığından, bir başka deyişle yasalar ve kurallar hükümdarların (ya da hükümetlerin) arzu ve çıkarları doğrultusunda sürekli değiştiğinden, yönetimin emirlerine itaat etmek bir kat daha zorlaşır. Bunun sonucunda kargaşa, kaos, fitne ve kan dökülmesine (*el-hercü ve'l-kıtâl*) sebep olacak şekilde devlet güçleri (bir başka deyişle kurumları) arasında çekişme ve rekabet meydana gelir.[1125]

[1120] Mücahid, s. 215.

[1121] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 270; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 420-421. Kendir'in burada "*el-mülkü't-tabî'iyyü*" ifadesini "*el-Mülkü tabî'iyyün*" zannederek "Devlet, (toplumsal hayat için) tabiî bir durumdur" diye tercüme ettiği görülmektedir. İbn Haldun burada ayrıca "siyaset"ten söz etmekte, ancak bununla mutlak anlamda siyaseti değil, mülk-ü tabiînin karşıtı olan "siyasî mülk"ü kastetmektedir.

[1122] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 327.

[1123] *A.g.e.*, s. 317. Hassan'ın, hatalı olarak, "Bu mülk biçiminin 'tabii' olmasının nedeni, devletin asabiyet yoluyla kurulmasında aranmalıdır" dediği görülmektedir (*A.g.e.*, s. 320). Oysa, sadece tabiî mülk değil, siyasî mülk de asabiyet yoluyla kurulmaktadır.

[1124] *A.g.e.*, s. 317.

[1125] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 221-222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 478-479. Bu konuda Locke şöyle demektedir: "Şayet yönetim tarafından gerçekleştirilen yasa dışı uygulamalar sahip olunan güç sayesinde sürdürülür ve yasal çözümler aynı şekilde engellenirse, tiranlığın karşı çabasına rağmen, direniş hakkı birdenbire değil fakat tedricen yönetimi tahrip eder." Bkz. John Locke, *Political Writings*, ed. David Wootton, London: Penguin Books,

İbn Haldun bu gelişmenin yıkılışa doğru giden bir süreci ifade ettiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak İbn Haldun, yönetimin hükümdar ya da yöneticinin kişisel arzu ve tercihlerine değil, "herkesin kabul edip itaat edeceği" yasalara dayalı olması gerektiğini ileri sürer. Bunun nedenini, devletin varlık sebebinde aramak gerekir. Devlet, insanların zorunlu olarak bir araya gelmelerinin yol açtığı zorunlu bir örgütlenmedir ve bu bir araya gelmeyi gerektiren şey de insanlardaki öfke, hakimiyet kurma ve üstün gelme gibi hayvanî nitelikteki doğal özelliklerdir. Bir başka deyişle, insanların birbirlerinin öfke, hakimiyet arzusu ve saldırılarından korunmaları için devlete ya da yöneticiye ihtiyaç duyulur. Fakat bu noktada, yöneticide de aynı hayvanî özelliklerin bulunması nedeniyle, yönetimin kamu yararına aykırı ve yöneticilerin kişisel amaç ve arzularına uygun bir şekilde sürdürülmesi tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, herkesin teslim olup inkıyatta bulunacağı "siyasî kanunlar"ın bulunması bir zorunluluktur. Siyasî mülk işte bu ihtiyaca cevap veren, yani "akla dayanan siyaset"in (*siyaset-i akliyye*) ve buna bağlı olarak herkesçe uyulması zorunlu kanunların yürürlükte bulunduğu örgütlenmedir. Bu yönetim biçiminde, devletin büyükleri ve o devletteki akıl ve basiret sahipleri tarafından bütün halkın boyun eğeceği hüküm ve kanunlar yapılmaktadır. Devlet böylesi bir siyaset takip etmezse o takdirde istikrara kavuşamaz, otoritesi yerleşemez ve kısa zamanda yıkılır.[1126] Bu demektir ki, hâkimiyetin yerleşmesi, bir başka deyişle devletin istikrarını sağlayacak kurumsal meşruiyetin oluşumu, aklî siyasetin (*siyaset-i akliyye*) varlığına bağlıdır.[1127] Böylece İbn Haldun, hukuk kurallarının bağlayıcılığı, genelliği ve devamlılığının devlet için taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Düşünüre göre, eğer devlet böylesi bir hukuk sistemine sahip değilse, işleri düzen içinde olmadığı gibi otoritesi de tamam değildir.[1128]

İbn Haldun'a göre Şeriat, mutlak olarak devleti (*mülk*) değil, devletten kaynaklanabilen kötülükleri yermiştir. Bir başka deyişle, yerilen, mülk-ü tabiîdir. Şeriat, adaleti hâkim kılmayı ve insafla iş görmeyi ve dini korumayı övmüş, ancak kaynağı

1993, s. 367.

[1126] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b-96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 479.

[1127] Bu yüzden İslâm hukukçuları, bir devletin varlığını sürdürmesi için İslâmî bir yönetimin şart olmamasına karşılık, adil bir hukuk sisteminin varlığının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Mâverdî'nin ifadesiyle, "Bazı hukema, mülk küfürle devam eder de, zulümle devam etmez derler." Bkz. el-Mâverdî, s. 179.

[1128] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 147.

devlet olan zulüm ve zorbalık (*kahr*) gibi kötülükleri (*mefâsid*) kınamıştır. Bununla birlikte, devlet şeklindeki örgütlenmenin büsbütün terk edilmesini istememiştir.[1129] Hassan'a göre, hükümdarlıkla birlikte zulüm ve israf geleceğine göre, Şeriat'ın hükümdarlığı değil de, onun tabiî sonuçlarını yasaklamış olduğunu ileri sürmenin bir çelişkiye yol açıp açmadığı tartışılabilir.[1130] Şayet zulüm, Hassan'ın belirttiği gibi hükümdarlığın/mülkün "tabiî sonucu" ise, hükümdarlığın İslâm'a aykırı düşmediğini söylemek mümkün olmayacaktır. Ancak, İbn Haldun'un, hükümdarlığı mutlak iyi veya kötü olarak görmediği, bir başka deyişle, zulmü hükümdarlığın "zorunlu" bir sonucu olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır; siyasî mülkün adaleti hâkim kılması, insafla iş görmesi ve dini koruması mümkündür ve mülk-ü siyasî, dinamik yapısı gereği iyi ile kötü arasında seyredebilir. Çünkü, siyasî mülk, "nisbi olarak kanunlara dayalı bir yönetimi barındıracaktır. Yine ... adaletten tam anlamıyla uzaklaşılmış olunmayacak"tır.[1131] İbn Haldun'a göre, Şeriat, asabiyet ve mülkü kınamıştır, fakat bu, gazap ve şehvet duygularının kınamasına benzer: Bu duygu ve içgüdülerin bizzat kendileri değil, yanlış yerde ve yanlış amaçlar için kullanılmaları yerilmiştir; iyi veya kötü sayılmaları kullanıldıkları amaç ve yere göredir. Mesela gazap cihad için kullanıldığında iyidir. Aynı şekilde asabiyet ve mülkün bizzat kendileri değil, zulüm ve zevklerin peşinde koşmak gibi onlardan kaynaklanan bazı sonuçlar kötüdür. Fakat mülk; adalet, hakkaniyet, dinî görevlerin yerine getirilmesi ve dinin savunulması gibi Şeriat'in istediği şeyleri de (*mesâlih*) gerçekleştirebilir. Demek ki Şeriat, mülkü bir bütün olarak ya da mutlak biçimde kınamamaktadır. Nitekim Hz. Davud ve Hz. Süleyman mülke sahip oldukları ve hükümdar/melik konumunda bulundukları halde, Allah nazarında adil yöneticiler durumundadırlar.[1132]

İbn Haldun'un konuyla ilgili yorumları, kendisinden önceki bazı İslâm bilginlerinin değerlendirmeleriyle uyum göstermektedir. Örneğin Mâverdî şunu aktarırır: "Bir gün Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda asahabdan bazıları Fars ülkesi (İran) hakkında uygunsuz laf edince ... : 'İran için kötü sözde bulunmayınız. Onlar beldelerini onarıp halkı adaletle hoşnut ettiler' buyurup insaf ve adalet sahibi memleketler hakkında

[1129] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 97a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 224; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 272-273; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 485.
[1130] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 315-316.
[1131] *A.g.e.*, s. 319.
[1132] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 97a, 102a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 222, 235; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 273, 285-286; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 485-486, 511-512.

... dil uzatmayı bile men ettiler."[1133] Yine Mâverdî şöyle demektedir: "Mülk (devlet) küfürle harab olmaz, zulüm ve haksızlıkla harab olur."[1134] Bu, devletin bekası bakımından yöneticilerin adil olup olmaması sorununun müslüman olup olmamalarından daha büyük önem arzettiği anlamına gelmektedir.

İbn Haldun'daki normatif boyutu görmezden gelen Arslan'a göre ise, İbn Haldun'un "devlet"i "çıplak bir güç devleti (*power-state*)" durumundadır. Ona göre, bu "güç devleti", ne Roussesau'nun, insanların serbest iradeleri ile oluşturduklarını söylediği "toplumsal bir sözleşme"ye dayalı devletidir ne de bugün örneklerini gördüğümüz "anayasal" devlettir. Kudretin kaynağını kuvvetin oluşturduğu bu devletin kanunlarını egemen aile (hanedan) veya bu ailenin liderinin (hükümdar) iradesi belirlemektedir. "Başka bir deyişle bu devlette kudretin kaynağı hukuk değil, hakkın ve hukukun kaynağı kudrettir."[1135] "O halde sonuçta bu devlet, gerçekte bir güç devleti, bir zorbalık devletidir" diyen Arslan, "Sonuç olarak bu devlet bir kanun devletidir, ancak bir hukuk devleti değildir; bir güç devletidir, akıl devleti değildir; bir çıkar devletidir, bir erdem devleti … değildir"[1136] şeklinde bir hükme varmaktadır.

Arslan'ın bu değerlendirmelerinin abartılı ve büyük ölçüde yanlış olduğunu belirtmek gerekir. İbn Haldun'un sözünü ettiği "güç", asabiyetten doğmaktadır. Asabiyet ise temelde zımnî bir sözleşme olarak kabul edilebilir ve Rousseau gibi isimlerin "toplumsal sözleşme" varsayımlarının aksine bir gerçekliktir. Nitekim Arslan, İbn Haldun'un görüşleri bağlamında, "kabile reislerinin temsil ettikleri esasta fazla bir yaptırım gücü olmayan, onların daha ziyade ahlâkî (moral) otoritelerine dayanan" egemenliklerinden söz ederek[1137] yukarıdaki ifadelerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Yine, "İşte ... bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde 'ahlâkî' diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbni Haldun 'asabiye' adını vermektedir"[1138] demektedir. Yine Arslan'a göre, "Asabiye, en genel olarak her türlü toplumsal örgütlenmede egemenliğin kaynağında bulunur".[1139] Asabiyet temelde 'ahlâkî' diyebileceğimiz ve "büyük saygı" ile ilgili bir olgu ise ve egemenliğin kaynağı

[1133] el-Mâverdî, s. 359.
[1134] *A.g.e.*, s. 374.
[1135] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 134.
[1136] Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 125.
[1137] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 106.
[1138] *A.g.e.*, s. 117.
[1139] *A.g.e.*, s. 123.

ise, "devlette kudretin kaynağı, temelde saygıya dayanan ahlâkî bir ilke" haline gelmiş olur. Bu durumda Arslan'ın, İbn Haldun'un devletinde kudretin kaynağının hukuk olmadığını, tam aksine hakkın ve hukukun kaynağının güç ve kudret olduğunu savunması anlamsız hale gelmektedir. Anayasal devletler belirli bir toplumun önce anayasa oluşturup sonra devletleşmesi şeklinde değil, bir devletin anayasayı benimsemesi şeklinde ortaya çıktığına göre, "güç devleti" ile "anayasal devlet" arasında bir karşıtlık bulunduğunu düşünmek de yanlış olacaktır. İbn Haldun'un siyasal egemenliğin kaynağı olarak güç ve kudreti (her ne kadar bu güç ve kudret asabiyet gibi ahlâkî boyutu da olan ilkeler üzerinde ortaya çıksa bile) gördüğünü söylemek mümkün olabilirse de, onun hak ve hukukun kaynağı olarak kudreti gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Ayrıca, İbn Haldun'un insanın toplumsallık niteliğinin gereği olarak gördüğü bir kanun koyucuya ve egemen güce duyulan ihtiyacı açıklama biçimi de, onun hak ve hukukun kaynağı olarak "güc"ü görmediğini ortaya koymaktadır. İbn Haldun'a göre, hükümdarlar da yönetilenler gibi, tabiatları gereği zulmetme eğilimi taşıyan insanlardır. Onların keyfî taleplerde bulunmaları yüzünden halk egemen güce itaatsizlikte bulunabilir ve bunun sonucunda karışıklık ve kan dökülmesi olayları yaşanabilir. O nedenle yönetimde keyfîliği önleyecek ve halk tarafından benimsenecek bir takım siyasî kanun ve kuralların tesbit ve tesis edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu tür kanunlar üzerine oturmamış bir devletin egemenliğini tam ve istikrarlı bir biçimde tesis etmesi beklenemez.[1140] Demek oluyor ki, egemen otorite, güç ve kudretine dayanarak keyfî bir hukuk sistemi oluşturamıyor, tam aksine "halk tarafından kabul edilecek" bir hukuk sistemine dayandığında onun güç ve kudreti artıyor. Öte yandan, Arslan'ın İbn Haldun'daki *mülk-ü tabiî* ve *mülk-ü siyasî* ayrımını görmezden geldiği, mülk-ü siyasînin düşünürün kullandığı *siyaset-i akliyye* kavramı ile ilişkisini de dikkate almadığı görülmektedir.

Arslan'ın aksine İbn Haldun'daki idealist ya da normatif boyutu fark eden Uygun, onun, devletin kökenini ve niteliğini sosyal-siyasal yasalar çerçevesinde izah eder ve "olan"ı göz önüne alırken, aynı zamanda "olması gereken"i de açıkladığını belirtmektedir. Düşünür, ülkeyi yönetecek kişinin siyasal ahlâka sahip olmasını, kamu

[1140] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b-96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 221-222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 267; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 478-479.

yararını ve halkın iyiliğini gözetmesini; adil, bağışlayıcı, güçsüzleri koruyan, hukuk kuralları içinde hareket eden, verdiği sözü tutan, haksızlıklarla mücadele eden, inançlara saygı gösteren bir idareci olmasını gerekli görmektedir.[1141]

Öte yandan, Arslan'ın ayrıca, "İbni Haldun'un devleti hanedanlığa özdeş kılmak yönünden açık bir görüşü olduğunu görüyoruz" demektedir. Ona göre, düşünür, her devletin bir "aile" ya da "sülâle" devleti olduğunu düşünmektedir. Öyle ki devlet, hâkim bir ailenin üyelerinin ona kendi malları gibi malik oldukları bir şeydir. Bu durum, devletin gelişim süreci içerisinde, sözü edilen ailenin üyelerinin teker teker tasfiye edilip tek bir kişinin egemenliğine, monarşiye gidilmesi ile son bulmaktadır.[1142] Bu ifadeler, İbn Haldun'un eksik ve kısmen de yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Devlet kuruluşu itibariyle bir aile veya kabile devleti olmakla birlikte, gelişmesi itibariyle böyle değildir. Devlet kurulduktan sonra kurucu sülale veya kabile tedrîcen etkisini yitirir ve devlet monarşi haline gelir. Fakat bu, son nokta değildir, daha sonra, üst düzey yöneticiler durumuna gelen yabancılar hükümdarın otoritesini kısıtlarlar. Demek ki gelişme, monarşi ile son bulmaz; bunun ardından, hükümdarın otoritesinin kısıtlanması ve egemenliğinin sembolik hale dönüşmesi olayı yaşanır.

Otorite ve Meşruiyet Tipleri

Bu çalışmada daha önce yeri geldikçe değinilmiş bulunan meşruiyet konusunun, siyaset felsefesi ile siyaset sosyolojisinin kesişme noktalarından biri olduğu söylenebilir. Ancak, Aron'un belirttiği gibi, siyaset felsefesi, politik rejimleri, her birinin öz meziyetlerine değer biçme ve en iyi rejimi tespit etme düşüncesiyle inceler. Bu yüzden her rejimde meşruluk ilkesini tayin etme eğilimindedir; her durumda değerle ilgili bir amaç güder. Buna karşılık siyaset sosyolojisi, esas itibariyle, değer yargısına varma iddiasında olmaksızın bir olgu incelemesidir.[1143] Bu nedenle siyaset sosyolojisi açısından meşruiyet konusu, değerden bağımsız olarak, işlevi ve etkisi bakımından önem taşır. Ancak, meşruiyet konusunun bu şekilde iki ayrı disiplin tarafından farklı vecheleriyle ele alınması durumu görece olarak yenidir. Nitekim, "Aristoteles'in

[1141] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 115; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 71b-72b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 172-173; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 194-196; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 355-358.
[1142] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 133.
[1143] Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, s. 19. Aron, bazılarınca, "Max Weber'den bu yana gelmiş en iyi politik sosyolog olarak" görülmektedir. Bkz. Benewick ve Green, s. 35.

Politika'sa, yüzyıllar boyunca hem politika felsefesi, hem de politika sosyolojisi olmuştur".[1144] Bu özellik, siyaset sosyolojisi yanı ağır basmakla birlikte, *Mukaddime* için daha fazla sözkonusudur. Daha önemlisi, düşünürün asabiyet kavramının, "güç" ile "meşruiyet" arasında var olduğu düşünülen karşıtlık ya da çelişki sorununa belirgin bir çözüm getirdiği görülmektedir.

Ancak meşruiyet konusunun, karmaşık yapısı itibariyle, değerden bağımsız olarak incelenebilmesinin ne kadar mümkün olduğu sorusuna belirgin bir cevap bulmak kolay değildir. Bu noktada, hukukçular ile siyaset sosyologlarının meşruiyet sorununa bir ölçüde farklı yaklaştıklarını hatırlamak gerekmektedir. Hukukçular meşruluktan daha çok pozitif (mevcut olan) hukuk normuna uygunluğu anlarken, sosyolojik ekoller meşruiyeti sosyal realitede aramaktadırlar.[1145] Aron bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "Sosyolog bana ne ahlâka aykırı felsefeye, ne de dogmatizme mahkum görünür. O, politik rejimler üzerine bir yargıda bulunmak üzere düşündüğü politik veya ahlakî fikirler, realiteyle ilgilidir diye kaçınılmaz bir sonuç olarak ahlâk dışına çıkmaz." Aron'a göre, siyaseti salt bir güç mücadelesi olarak gören ve ahlâkî boyutu yok sayan düşüncenin büyük yanlışı, realitenin başka bir yanını, yani *meşru* iktidarın, tasvip edilen otoritenin, *en iyi* rejimin araştırılması yanını kabul etmemesine dayanır. Oysa insanoğlu siyaseti hiçbir zaman salt iktidar olma için kavga şeklinde düşünmemiştir. Siyasetin "iktidar olma için kavga" yanını görmeyen bir kimse safın biri, iktidar olma için kavgadan başka bir şey görmeyen de sahte realistlerden biridir.[1146]

Siyaset sosyolojisi temelde "politik güç"ün etkililiğiyle ilgilenir ve bunu sağlayan şartların hangi veya ne tür meşruiyet sayesinde gerçekleşebileceğini veya zayıflayıp başarısız kalacağını araştırır.[1147] Weber'e göre "güç", birisinin iradesini başkaları üzerinde uygulayabilme kabiliyetidir. Her politik sistemde "güc"ün üç temel kaynağı bulunur: Zor/cebir (*force*), etki/nüfuz (*influence*) ve yetke/sulta/otorite (*authority*). Zor/cebir (*force*), birisinin iradesini başkalarına dayatmak için fiilen veya tehdit niteliğinde tazyikte bulunmaktır. Etki ise, ikna süreci vasıtasıyla güç kullanımına işaret eder. Otorite ise, kendileri üzerinde uygulanması insanlar tarafından kabul edilip

[1144] *A.g.e.*, s. 21.
[1145] Öktem, s. 131.
[1146] Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, s. 35.
[1147] David Beetham, "Political Legitimacy", *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology* içinde (120-129), ed. Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott, Oxford: Blackwell Publishing, 2012, s. 120.

tanınmış olan kurumsallaşmış güçtür. Siyaset sosyologları genel olarak bu kavramı, seçilmiş veya halk tarafından onaylanmış konumlar vasıtasıyla meşrû gücü ellerinde tutanlarla ilgili olarak kullanmaktadırlar.[1148]

Weber'e göre meşruiyet, toplumsal ya da siyasî bir düzenin, kendisine tâbi olanlar indinde haklılık taşıması anlamına gelmektedir.[1149] Ancak, haklılığın kaynağının ne olduğu veya ne anlama geldiği konusunda öteden beri farklı görüşler ileri sürülmüştür. Doğal hukukun korunabilmesi için devlete ihtiyaç olduğunu söyleyen Grotius, devletin meşruiyetini de doğası gereği toplumsal halde yaşayan insanların sözleşmelerine ya da mutabakatına bağlar.[1150] Günümüzde kalıtsal (tevarüs eden), teolojik, askerî, idarî, ideolojik ve seçime dayanan meşruiyet türlerinden söz edildiği görülmektedir. Ancak meşruiyet son tahlilde görece bir kavramdır ve farklı meşruiyet biçimlerinin karşılıklı etkileşim içinde olduğu söylenebilir.[1151]

Siyaset sosyologlarının meşruiyet konusunu daha çok Max Weber'in artık klasikleşmiş olan sınıflandırması çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. "Önce, ünlü Alman sosyoloğunun 'meşruluk' kavramını dar anlamda 'hukuki geçerlik' karşılığında değil, fakat sosyolojik anlamda 'otoriteye tabi olanlarca beslenen inanç' karşılığında kullandığı bilinmelidir."[1152] Weber'e göre, geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik olmak üzere üç ayrı meşruiyet "ideal tip"i mevcuttur ve bu tiplerin "ideal" olması, sosyo-politik düzeyde müşahhas ve belirgin bir biçimde gözlemlenmekten ziyade zihinde tasavvur olunan soyutlamalar olarak kalmalarından ileri gelmektedir. Buna bağlı olarak Weber ısrarla, bu otorite ve meşruiyet tiplerinin hemen her zaman değişik ölçülerde bir arada bulundukları görüşünü savunmuştur.[1153] Bir başka deyişle, Weber'in ideal

---

[1148] Richard T. Schaefer, *Sociology*, 22. ed., New York: McGraw-Hill, 2020, s. 379.

[1149] William Outhwaite, "Meşruiyet", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blacwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (492-494), s. 492.

[1150] Toku, s. 33. "Stoacılardan beri, Batı'da medeni (yahut müsbet) hukukun 'kanunların gerisindeki kanun'dan –tabiat kanunu denilen yüksek bir kanundan– daha aşağıda olduğu ve ondan çıkarıldığı kavramı hiç ölmemiştir." (Ebenstein, s. 208.) Buna karşılık, Hobbes devlet teorisinden tabiî hukuk öğretisini söküp atmak istemiştir (*A.g.e*., s. 209). Grotius'a göre, insanların, doğal hukuka riayet etmeyen devlete karşı direnme hakları bulunduğu gibi, yöneticiler, hukuku çiğnedikleri ya da devlet gücünü aştıkları zaman, onlara karşı yalnız direnmek değil, gerekirse onları ölümle de cezalandırmak söz konusu olabilir. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Kral Devlet Ya Da Ölümlü Tanrı*, Ankara, İmge Kitabevi Y., 1994, s. 100-102.

[1151] Lawrence Ziring, "Legitimacy", *The Middle East Political Dictionary* içinde (138-140), California: ABC-CLIO Information Services, 1984, s. 138-139.

[1152] Kapani, s. 89.

[1153] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 203. Mardin'in ifadesiyle, "Weber'in sosyolojisinin bir diğer özelliği, kullandığı kategorileri tamamen geçerli izahlar olarak görmemesidir. Belirli bir toplumdaki meşruiyet

tiplerinde ifadesini bulan meşruiyetin bu saf biçimleri gerçek hayatta her zaman bir kombinasyon halinde mevcuttur.[1154]

Weber'in ideal tiplerinden "karizmasal" meşruluk, şefin kişisel düzeyde sahip olduğu saygınlığın ve çekiciliğin iktidarın kaynağı haline gelmesini ifade eder. Burada, önderliği iktidara dönüştüren bir meşrulaştırma olayı söz konusudur. Ancak Weber, hiç bir iktidarın tek bir meşruluk tipine dayandığını düşünmediği için, ona göre, bu otorite tipinde, ayırdığı diğer iki ideal tipten de pay bulunacak.tır.[1155] " 'Karizma' eski Yunan dilinde 'Tanrı vergisi' anlamına gelen bir kelimedir."[1156] "Liderin gerçekten bu niteliklere sahip olup olmaması o kadar önemli değildir. Önemli olan halkın buna inanmasıdır."[1157] Weber'in sözünü ettiği geleneksel meşruiyet ise, uzun bir sürenin geçmesinin yol açtığı alışkanlığın ürünü olarak kendisini gösteren otoriteyi kabullenme durumudur. Bazen bir iktidar sırf eski olduğu ve kuşaklar öncesine dayandığı için doğal sayılmakta, böylece ortaya kurumsallaşmış bir iktidar tipi çıkmaktadır.[1158] "De Tocqueville'in şu gözlemi ne kadar da doğrudur; 'gerekli kurumlar dediğimiz kurumlar; çoğu zaman, yalnızca, alışkın olduğumuz kurumlardır.' "[1159] Weber'in üçüncü meşruluk tipi ise, yani yasal-ussal meşruluk; mantıksal temele dayanan ve üzerinde görüş birliğine varılan bir hukuk kuralları bütününe dayanmaktadır. Bir başka deyişle, otorite ya da iktidar, kaynağını hukuk düzeninden almaktadır.[1160] Weber'e göre, patrimonyalizm ve saltanat, geleneksel otoritenin en karakteristik tipleridir. Buna karşılık bürokrasi, yasal-ussal otoritenin en en karakteristik tipini oluşturur.[1161]

Weber'in geleneksel otorite ya da meşruiyet tipini daha ayrıntılı biçimde patriyarkal, patrimonyal ve feodal olarak üçe ayırıp incelediği görülmektedir. Patriyarkal otoritenin temelini bir hane reisinin hane halkı (sülale) üzerindeki nüfuzu oluşturur ve irsî yolla geçen bu otoriteye itaat gelenek sayesinde kurulur. Patrimonyal

---

şeklini karizmatik olarak tanımlamak, bu toplumda başka hiçbir meşruiyet şekli olmadığını söylemek değildir. Söylenen, karizmatik meşruiyet şeklinin bu topluma ana yönü verdiğidir. Aslında her toplumda Weber'in üç meşruiyet şekli de bulunur. Bunlar içiçe, girift süreçlerdir. Birinin nerede bitip öbürünün nerede başladığı belli değildir". Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 7. b., İstanbul: İletişim Y., 1997, s. 9.

[1154] Outhwaite, "Meşruiyet", s. 493.

[1155] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 201.

[1156] Kapani, s. 90.

[1157] *A.g.e.*, s. 91.

[1158] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 202; Kapani, s. 89.

[1159] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 314.

[1160] Kapani, s. 90; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 203.

[1161] A. P. Thakur, *Weber's Political Sociology*, New Delhi: Global Vision Publishing House, 2006, s. 12.

otorite de gelenek vasıtasıyla oluşmakla birlikte, bu otorite tipi yöneticinin yanı sıra bir hükümet veya devlet dairelerinin kurulmasıyla vücut bulur. Ancak, bu otorite tipinde yer alan memurların konumu ile yasal-ussal otorite tipine özgü bürokrasi arasında fark vardır. Feodalizm ise, soyluların ve aristokratların yönetime katıldıkları otorite tipidir.[1162]

Sorunu işlevsel bir yaklaşımla ele alan D. Easton'a göre ise meşruluk şu üç kaynaktan doğmaktadır. Bunlardan ilki ideolojik kaynaktır. İdeoloji, geniş anlamda, bir "inanç sistemi" anlamına gelmektedir. Her rejimin dayandığı temel değerler, ilkeler ve güttüğü hedefler, onun ideolojisini oluşturur.[1163] Şayet yönetilenler, rejimin temelinde yatan ilkeleri, değerleri ve amaçları benimsiyorlar, bir başka deyişle onların doğruluğuna ve geçerliliğine inanıyorlarsa, rejim ve mevcut otorite sahipleri bu yoldan meşruluk kazanırlar.[1164] Easton'un sözünü ettiği ikinci meşruiyet kaynağı yapısal kaynaktır. Bu, siyasal yapının ve onun işleyişini düzenleyen normların (kuralların) yönetilenler tarafından geçerli olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Üçüncü kaynağı ise liderlerin kişisel nitelikleri (kalite, yetenek vs.) oluşturmaktadır.[1165] "Easton'un tipolojisi büyük ölçüde Weber'in modelinden esinlenmiştir. Fakat ... daha kapsayıcıdır..."[1166]

Öte yandan, modern çağda ulus kavramının ve "millet egemenliği" düşüncesinin en önemli ve yaygın meşrulaştırma aracı haline geldiği bilinmektedir. Öyle ki, rejim farklılığı önemsenmeksizin demokratik, totaliter ve otoriter yönetimlerin hepsi de ulus kavramına atıfta bulunmayı ve halkın siyasal katılımının gerçekleştiği izlenimini vermeyi gerekli görmüşlerdir.[1167] Bu noktada Charles Tilly'nin ulusal devlet ile ulus-devlet arasında yaptığı ayrımın dikkat çekici bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Onun tanımına göre, ulusal/millî devletler 1648 Vestfalya Antlaşması'ndan sonra ortaya çıkmış, ulus-devlet olgusu ise Fransız Devrimi'nin ardından kendisini göstermiştir. Ulusal devletlerde toplumsal olarak varlık gösteren ulus/millet, ulus-devlette hukuksal

[1162] Kalaycıoğlu, s. 409-412; Davut Dursun, "Patrimonyalizm", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,* ed. Mustafa Armağan ve diğerleri, C. 3, İstanbul: Risale Y., 1990, s. 257-258.
[1163] Kapani, s. 93.
[1164] *A.g.e.,* s. 93-94.
[1165] *A.g.e.,* s. 94.
[1166] *A.g.e.,* s. 95.
[1167] Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi,* s. 70.

(normatif) bir karakter kazanmış ve egemenliğin kaynağı haline gelmiştir.[1168] Bir başka deyişle, Anthony Giddens'ın da belirttiği gibi, Fransız Devrimi'nin ardından ortaya çıkan ulus-devlet yapısında ulus, meşruiyetin temeli kabul edilmiş veya ona böylesi bir işlev yüklenmiştir. Ancak günümüzde, bir yandan yaşanmakta olan küreselleşme olgusu diğer yandan da postmodernist anlayış, ulus kavramının ve ulusçuluğun devletler tarafından meşruiyet üretimi amacıyla kullanılmasını zorlaştırmış, aksi yönde eğilimler güç kazanmıştır.[1169]

Bununla birlikte, "millî egemenlik doktrini, başta Duguit olmak üzere, birçok çağdaş anayasa hukukçuları ve siyasal bilimciler tarafından şiddetle eleştirilmiştir".[1170] Yirminci yüzyılın, Duguit'in öncülüğünü yaptığı bir kısım yazarları millî egemenliğin sadece metafizik bir faraziye olduğunu savunmaktadırlar.[1171] Bir hukukçu olarak Duguit, her şeyden önce devletin tüzel kişiliğini tanımamaktadır. Devlete kişilik tanımayınca doğal olarak onun egemenliğe sahip olmadığını da kabul etmek gerekmektedir. Çünkü devlete tüzel kişilik tanınmasının başlıca nedeni ona egemenlik denilen üstün ve bağımsız bir iradenin tanınması içindir. Duguit'ye göre, egemenlik bir varsayımdan başka bir şey değildir ve gerçek ile asla ilgisi yoktur. Zira ulusa ait bir iradenin varlığını ve bu iradenin nitelik itibariyle kişisel iradelerden üstün bulunduğunu tespit etmeye imkân yoktur. Zira irade psikolojik bir durumdur ve zarurî olarak kişiseldir, yani bireyin vicdanında bulunu. Milleti meydana getiren kişilerin ise her birinin eşit iradesinden söz edilebilir. İrade ancak gerçek kişilerde yani fertlerde bulunduğu için gerçekte ne ulusal irade ve ne de ulusal egemenlik vardır. Bunlar sadece metafizik iddialardan ibarettir.[1172] Bir hükümetin iradesi de son tahlilde kişisel bir iradedir. Bir memlekette parlamentoyu teşkil edenler veya devlet başkanı olanlar iradelerini belirttikleri zaman bunların ulusun ve devletin iradesini belli ettikleri ileri sürülemez. Zira devlet soyut bir kavramdır. Bu kişiler milletin de iradesini yansıtmazlar, idarî ve yargısal kararlar gerçekte bunları veren memurların kişisel iradeleridir. O

[1168] Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*: *Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, İstanbul: Bağlam, 2003, s. 203-204, 216.
[1169] Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, s. 103.
[1170] Kapani, s. 76-79.
[1171] Vakur Versan, *Kamu Yönetimi*, 10. b., İstanbul: Der Y., 1990, s. 17-18.
[1172] *A.g.e.*, s. 18.

nedenle, bir iktidarın meşruiyeti, elindeki kuvveti kullanış şekline göre takdir olunacaktır. Yönetenlerin iradesi sadece objektif hukuka uygun ise meşrudur.[1173]

Duguit'ye göre, ulusal toplumda hükmeden otorite ulusal egemenlikten doğan bir hakkı değil, sadece fiilen elinde bulunan bir kuvveti kullanmaktadır.[1174] "İlkel bir kabile başkanının iktidarı ile modern bir hükümetin kudreti arasında Duguit bir derece farkından başka bir şey görmemektedir. Ona göre nitelik bakımından bu iki kudret aynıdır."[1175] Yönetenler yönetilenleri daima daha kuvvetli oldukları için iradelerine boyun eğdirirler ve yönetenlerin iradelerinin üstünlüğünün tek nedeni budur. Bu kuvvet sadece fizik kuvvet olmayabilir; fizikî, maddî, fikrî, ekonomik vs. bakımlardan fiilen en kuvvetli olan kişi veya kişiler iktidarı ele geçirir ve ellerinde tutarlar.[1176] Sahibine iktidar ve otorite kazandıran bu kuvvet, ancak hak kaidesine uygun kullanıldığı nispette meşru hale gelmektedir.[1177] "Yönetenlerin iradelerinin hukuka uygun olması için bu iradenin sosyal bağlılık anlamına aykırı olmaması ve bu sosyal bağlılığın gelişmesine yardım etmesi gerekir. Sosyal bağlılık ise hizmet değişimi ile gerçekleşir."[1178] "Bu suretle Duguit'ye göre hükümet edenlerin sosyal bağlılığa ve böylece hak kurallarına uygun hareketleri, sonunda kamu hizmetleri şeklinde ortaya çıkmakta ve bu nedenle kamu hizmetleri, dolayısıyle hak kuralı ve sosyal bağlılık fikri hükümet faaliyetinin hem nedenini hem de sınırını teşkil etmektedir."[1179]

Duguit'nin meşruiyetin temeli olarak gösterdiği sosyal bağlılık olgusu İbn Haldun'un asabiyet kavramını akla getirmektedir. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde asabiyet, devlet kurumunun oluşturduğu veya oluşumuna zemin hazırladığı bir olgu değildir. Tam aksine bir toplum ya da topluluktaki asabiyet, uygun şartlar mevcut olduğunda devletleşmeye ve siyasal iktidarı elde etmeye yol açmaktadır. Böylece

---

[1173] *A.g.e.*, s. 21.
[1174] *A.g.e.*, s. 18. Günümüzde geleneksel egemenlik anlayışının giderek etkisini kaybetmekte olduğu görülmektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslarüstü politik ve ekonomik birliklerin ortaya çıkması, ekonominin küreselleşmesi, devlet yapısında merkeziyetçilik karşıtı gelişmelerin (devletin küçülmesi) ortaya çıkması ması ve yerel yönetimlerin güçlendirilmesi eğiliminin başlaması, ulus-devletin egemenlik alanının daralmasına yol açmış bulunmaktadır. Özellikle kuvvetler ayrılığı ilkesi, hukuk devleti anlayışı ve insan hakları düşüncesi, devlet egemenliğini önemli ölçüde sınırlandıran etkenler durumundadır. Bkz. Oktay Uygun, "Küreselleşme ve Değişen Egemenlik Anlayışının Sosyal Haklara Etkisi", *Anayasa Yargısı*, Sayı: 20 (Ankara, 2003), s. 251-257.
[1175] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 19.
[1176] *A.g.e.*, s. 20.
[1177] *A.g.e.*, s. 18-19.
[1178] *A.g.e.*, s. 21.
[1179] *A.g.e.*, s. 22.

asabiyet, Duguit'nin kavramlarıyla ifade etmek gerekirse hem bir "kuvvet", hem de bir "sosyal bağlılık" olarak vücut bulmakta ve yönetimin meşruiyetini sağlamaktadır. Bu yüzden, "*Mukaddime*, siyasal iktidarların meşruiyet sınırlarını gösteren bir siyaset felsefesi eseri değil, daha çok, siyasetin tâbi olduğu evrensel yasaları açıklamayı amaç edinen bilimsel bir çalışmadır. Adı geçen evrensel sosyal-siyasal yasaların meşruluk sorunuyla bir ilgisi yoktur" diyen Uygun'un düşünürün görüşlerini yanlış yorumlamakta olduğu söylenebilir. Uygun ayrıca, düşünüre mekanik bir bakış açısı atfederek, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde, yerçekimi yasasının cisimler üzerindeki etkisi neyse, sosyal-siyasal yasaların da toplumlar ve devletler üzerindeki etkisinin o olduğunu öne sürmektedir. Uygun'a göre, "Her iki durumda da, yasalar olayların meşruluğuyla değil, doğası ve niteliğiyle ilgilidir. Bu yasalara aykırılık bir meşruiyet sorunu doğurmaz; ortaya çıkan sadece doğal bir sonuçtur". Yine Uygun'a göre, "devletin insanları iyiye yöneltmek, Tanrı'nın koyduğu yasaları yeryüzünde uygulamak gibi bir yükümlülüğü olduğu ve bunlara aykırı davranan bir yönetimin meşruiyetini yitireceği görüşü, İbni Haldun'a yabancıdır. İbni Haldun da, yukarıda belirtilen politikaların izlenmesini yöneticilere tavsiye eder; ama bunun nedeni meşruiyet kaygısı değildir".[1180]

Uygun'un bu değerlendirmelerinin kısmen kendi içinde çelişkili, kısmen de yanlış olduğu görülmektedir. Birincisi, İbn Haldun'un sözünü ettiği sosyal-siyasal yasalara aykırılığın meşruiyet sorunu doğurmamasından söz edilmesi anlamsızdır; çünkü yerçekimi yasası türünden bir yasaya aykırılık varsa ortada şayet, bu durumda yasaya aykırılıktan değil, gerçekte sözü edilen yasanın var olmadığından bahsetmek gerekir. Yerçekimi yasası türünden yasalar, tanım gereği, çiğnenmesi mümkün olmayan yasalardır. Şayet çiğnenebilen bilimsel nitelikte toplumsal-siyasal yasalardan söz ediliyorsa, o takdirde de bu yasaların normatif bir temele dayandıklarını ve meşruiyet kaygısı taşıdıklarını kabul etmek gerekir. Öte yandan, siyaset sosyologlarının sözünü ettikleri meşruiyet konusu, belirli bir siyaset felsefesinin, inancın veya ideolojilerinin değer yargılarına uygunluktan ziyade, toplum tarafından benimsenerek varlığını sürdürme kabiliyeti ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldun'un meşruiyet konusunu enine boyuna ele almış bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ancak burada ayrıca dikkat edilmesi gereken husus, düşünürün meşruiyetin oluşumunu ve

[1180] *A.g.e.*, s. 118-119.

yitirilmesini doğal bir süreç olarak değerlendiriyor olmasıdır. Bununla birlikte, bu doğallık, siyasal iktidarın meseleyle ilgili olarak bütünüyle etkisiz bir konumda bulunması anlamına da gelmemektedir; ancak, onun etki alanını belirleyen doğal sınırlar mevcuttur.

Her ne kadar İbn Haldun meşruiyet konusundan kavramsal olarak açıkça söz etmemişse de, günümüzde konu çerçevesinde tartışılan hususların hemen hepsine değinmiş bulunmaktadır. Nitekim yukarıda konuyla ilgili görüşleri aktarılan Uygun'un kendisi de, eserinin bir başka yerinde İbn Haldun'un meşruiyet meselesine açıklık getirmiş bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, düşünür, güçlülerin güçsüzler üzerindeki üstünlüğünün ilk başta fiilî bir durum olduğunu vurgulamış, yalnızca fizikî güce dayanan ve fiilî bir durum olan bu üstünlüğün istikrarlı bir siyasal iktidarı kurumsallaştırmasının söz konusu olamayacağını belirtmiştir. "Ancak yöneticilik miras yoluyla birkaç kez el değiştirdiğinde, artık iktidarın nasıl kurulmuş olduğu ve gerçek niteliği unutulur. Yöneticilere boyun eğmek bir inanç olarak yerleşir. Bu inancın toplumda yaygınlaşması, fiili üstünlüğe meşruluk kazandırır. Güçlülerin güçsüzler üzerindeki egemenliği, artık herkesin kabul ettiği bir toplumsal ve siyasal düzen olur."[1181]

Uygun'un sözünü ettiği meşruiyet, Weber'in sınıflandırması çerçevesinde geleneksel meşruiyet ya da otorite tipine karşılık gelmektedir. Ancak, başlangıçtaki fiilî egemenlik durumunun da kendi içinde bir meşruiyet temelinin bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Burada meşruiyeti sağlayan husus, Duguit'nin sözünü ettiği "sosyal bağlılık" olgusunu ifade eden asabiyetten başka birşey değildir. Uygun'un meşruiyetin oluşumu olarak dile getirdiği husus ise, meşruiyetin temelinin ya da kaynağının değişmesi anlamına gelmektedir. Asabiyet ortadan kalktığı halde, salt alışılmışlık ve kurumsallaşmışlık nedeniyle otorite, toplum tarafından meşru kabul edilmektedir. Düşünüre göre, bir devlet kurulup güçlendikten ve aradan belli bir zaman geçtikten sonra, mevcut yöneticilerin iktidarlarının sağlam olduğu, kendilerine itaat edildiği ve yönetimlerini sürdürmek için asabiyete ihtiyaç duymadıkları görülür. Başlangıçta insanlar yeni yönetimin otoritesine alışkın olmadıkları için, onlara boyun eğip itaat etmek zorlarına gider. Buna ancak, otorite sahiplerinin onlara güç kullanarak galip

[1181] *A.g.e.*, s. 94.

gelmeleri yüzünden bağlılık gösterirler. Fakat yönetim istikrar bulup sağlamlaşınca ve belirli bir süre devam edince, başlangıçtaki cebir durumu unutulur. Yeni yönetime itaat edileceği düşüncesi adeta bir inanca dönüşüp kökleşir. Onlara itaat edilmesi durumu bir doğa yasası veya Allah tarafından verilmiş kesin bir emir gibi algılanır. Bu yüzden insanlar kendiliğinden otoritenin yanında yer alır ve onun için, gerektiğinde, dinî inançları (ya da ideolojileri veya dünya görüşleri) için mücadele ediyormuşçasına savaşırlar. İşte bu durumda yönetim, artık bir asabiyete ihtiyaç duymaz.[1182]

Weber'in terimleriyle ifade etmek gerekirse, burada geleneksel meşruiyet oluşmuş durumdadır. Bu aşamada artık hükümdar, kendisiyle aynı asabiyetten olmamakla birlikte, devlete itaat eden diğer güçlü asabiyetlerin de yardım ve hizmetine başvurur.[1183] Bir sonraki aşamada ise paralı askerlerden yararlanılır. Ancak bu, devletin istikrar bulmasından ve iktidar sahiplerinin konumlarının iyice sağlamlaşmasından dolayı, kimsenin yönetimle iktidar mücadelesine girmeye kalkışmadığı bir zamanda gerçekleşir.[1184] Böylesi bir ortamda, asabiyet ortadan kalktığı halde, devletin uzun süre yaşaması mümkün olabilir. Bunun temel nedeni, yukarıda da belirtildiği gibi, halkın nesiller boyu devlet başkanına hep itaat edilip boyun eğilinmiş (*el-inkıyâdü ve't-teslîm*) olduğunu görmeleri, devlete ve devlet başkanına itaati doğal bir durum olarak görmeleridir. Öyle ki hiç kimse devlete baş kaldırmayı (*hurûc*) ve *isyan* etmeyi aklından bile geçirmez. Böyle bir şeye kalkışan çıksa bile taraftar bulamaz, halk çoğunluğu (*cumhûr*) tarafından reddedilir ve muhalefetle karşılanır. Bu durumda devlet başkanı asabiyete ihtiyaç duymaz.[1185]

İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde karizmatik meşruiyetin de sıkça geleneksel meşruiyetin bir ürünü olarak ortaya çıktığı görülür. Nitekim düşünür, hanedan mensubu olanların, asabiyete dayanmadan da hükümdarlık mevkiine gelebileceklerini belirtmektedir. Ona göre, bir hanedan kuşaklar boyunca pek çok halk üzerinde hüküm sürdüğü ve uzak bölgelerin halklarında bile onlara bağlanıp itaat etme

---

[1182] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 77b-78a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 184-185; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 215-216; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 374.
[1183] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 185; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 216; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 375.
[1184] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 186; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 217-218; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 376.
[1185] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 142b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 329-330; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 560-561.

duygusu köklü bir şekilde yerleştiğinde, o hanedana mensup biri bu halklardan birinin yanına gittiğinde, o halk onun etrafında toplanır ve onun hâkimiyetini kabullenirler. Bu şahıs onlara çeşitli görev ve unvanlar verebilir, fakat onlar, kendilerinin onun iktidarına ortak olabileceklerini düşünmez ve ümit etmezler. Çünkü onun asabiyetine bağlanıp itaat etmiş ve bu itaati adeta bir inanç, dünya görüşü ve/veya ideoloji (*akîdetün imâniyyetün*) haline getirmişlerdir.[1186] Ayrıca, Weber'in patriyarkal otorite ya da meşruiyet tipinin, İbn Haldun'un kabile yapısına özgü otorite tipi olarak konu edindiği başkanlığa (*riyâset*) karşılık geldiği görülmektedir.[1187] Yine, patrimonyal otoritenin de, düşünürün "devletin tavırları" kuramı çerçevesinde sözünü ettiği iktidarın kişiselleşmesi, devletin kurucu asabiyetinin dışlanması ve dışardan memurlar istihdam edilmesi gelişmesine karşılık geldiği söylenebilir.[1188]

Bunun yanı sıra İbn Haldun'un, Weber'in sözünü ettiği yasal-ussal meşruiyet ya da otorite tipini de konu edindiği görülmektedir. Bu nokta, düşünürün daha önce ele alınmış bulunan siyaset-i akliye kavramında ve bürokrasi olgusunun önemine ilişkin değerlendirmelerinde kendisini göstermektedir. E. Rosenthal'in ifadesiyle, İbn Haldun'a göre, "devleti yöneten hukuk türü, gelişimindeki belirli bir zamandaki siyasî ve tarihî duruma ve devlet başkanının kanunu uygulama kudretine bağlıdır. İbn Haldun hukuk ve siyaset arasındaki bu bağlantıyı göstermek istedi".[1189] Bu çerçevede İbn Haldun, hukukun siyasî yönünü veya devlet için önemini açık bir şekilde vurgulamıştır. "Bu, İbn Haldun'un kullandığı kavânîn-i siyasiye teriminde ve yazarın şu yorumunda ima edilmiştir: 'Eğer devlet böyle bir siyasaya –hukuken bağlayıcı kural ve düzenlemelere dayanan yönetime– sahip değilse, işleri düzen içinde değildir ve otoritesi de tamam değildir."[1190]

Bütün bunlar, İbn Haldun'un temel kavramlarından biri durumundaki asabiyetin, onun çözümlemelerinin tek veya yegâne eksenini oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde devletin meşruiyeti sorunu ele alış biçimi de Weber'in veya

---

[1186] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78b-79a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 187; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 219; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 377; el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 156.

[1187] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 66b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 160; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 176; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 338-339. *Mukaddime*/Âtıf Ef. nüshasında bu sayfalarda Tunus nüshasına göre eksiklik vardır.

[1188] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 215; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 257; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 411-412.

[1189] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 150.

[1190] *A.g.e.*, s. 147.

bir başka çağdaş düşünürün sınıflandırmalarına indirgenebilmekten uzaktır. Nitekim düşünür, her ne kadar çöküş döneminin yaşanmaya başladığını gösteren bir alâmet olsa da, görkem ve ihtişamın, bir devletin son dönemlerinde, artık ortadan kalkmış veya zayıflamış olan asabiyetin yerini tuttuğunu söyler. Devletin ihtişamı ve görkemi, onun otoritesine olan saygının ve bağlılığın devamını sağlayan bir etken olarak işlev görür. O yüzden devlet, özellikle zayıf zamanlarında, görkem ve ihtişamın psikolojik etkisinden, kendisini saldırılardan koruyan bir zırh gibi yararlanır.[1191]

İbn Haldun'un meşruiyet konusunu ele aldığı ifadelerinin salt normatif bir amaç içermediği görülmektedir. Uygun'un ifadesiyle, "O, siyasal iktidarın dini hükümlere veya doğal hukuk ilkelerine göre meşru olup olmadığıyla ilgilenmediği gibi, bu ilkelere aykırı olduğu düşünülen iktidarları meşru gösterme çabası içinde de olmamıştır". Çağdaşlarının ve kendisinden sonraki bazı İslâm düşünürlerinin, onun, umran biliminin konusu olarak gördüğü yasaları özel bir amaçla formüle ettiğini ileri sürdüklerine, böylece düşünürün, Şeriat'e aykırı davranan hükümdarların otoritesini meşrulaştırma, aktif siyasal hayatı boyunca her zaman güçlü hükümdarların yanında yer almış olması yönündeki kendi kişisel tercihini haklı çıkarma çabası içinde gösterildiğine dikkat çeken Uygun, *Mukaddime*'nin içeriğinin bu iddiaların yanlış olduğunu kanıtlıdığını ileri sürmektedir.[1192] Ancak Uygun, çelişkili biçimde, İbn Haldun'un devlete yüklediği ödevlerin temelinde, iktidarın otoritesinin korunması düşüncesinin olduğunu da söylemektedir. Çünkü düşünüre göre, eğer devlet halkın çıkarına aykırı politikalar izler, haksız ve adaletsiz bir düzen kurarsa, halkın yönetime duyduğu bağlılık azalabilir, halk savaşlarda hükümdarı yalnız bırakabilir, giderek yönetime karşı ayaklanabilir. Ancak düşünür, Uygun'a göre, böylesi bir ayaklanmayı, gayrimeşru duruma düşen iktidara karşı kullanılan bir direnme hakkı şeklinde görerek haklılaştırmaz ve yönetimin hatalarını doğal hukukun ihlali olarak nitelendirmez. Sorunu sosyal ve siyasal yaşamı belirleyen yasalar çerçevesinde ele alır, belirli nedenlerin belirli sonuçları doğuracağını söyler.[1193]

İbn Haldun'un konuyla ilgili düşünceleri, siyaseti sosyolojik bir bakış açısıyla açıklama çabası içinde bulunduğu gerçeği gözardı edilerek anlaşılamaz. Ancak bu,

---

[1191] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 390; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 558.
[1192] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 119-120.
[1193] *A.g.e.*, s. 120.

düşünürün hukukî (*de jure*) olan ile fiilî (*de facto*) olan arasındaki ayrımı bütünüyle görmezden gelmesi anlamına gelmemektedir. Ancak, düşünürün keşfettiği ya da ihdas ettiğini düşündüğü umran ilminin "tanımı, konusu, amacı, meseleleri ve gayesi"[1194] fakıh (Şeriat) ilmininkinden farklıdır. Bu yüzden, gerçekte İbn Haldun, konuya umran ilmi çerçevesinde bakmayı bırakıp bir İslâm hukukçusu olarak konuştuğunda, zorbalığı ortadan kaldırmaya yetecek "güç"ün bulunması şartıyla, zorba bir hükümete ve hükümdara karşı isyanı meşru ve makul görür. Delil olarak da bir hadîsi aktarır:[1195] "Sizden biriniz Allah'ın hoşlanmadığı bir şey görürse onu eliyle, eğer gücü yetmezse diliyle değiştirsin. Fakat bunu bile yapamazsa, o zaman en azından kalbiyle buğzetsin." E. Rosenthal'in ifadesiyle, "Bu pasajdan anlaşıldığı gibi, gerçekçilik ile uydurma çözümler arasındaki ayırım çizgisi oldukça incedir".[1196]

[1194] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 17b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 69; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 77; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 72; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 204; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 77-78; Köksal, s. 9.
[1195] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 143.
[1196] *A.g.e.*, s. 143, n. 30.

BEŞİNCİ BÖLÜM
ULUSLARARASI SİYASAL DEĞİŞİMİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

Kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin "siyasal değişme" olgusuna ilişkin kapsamlı ve ayrıntılı bir inceleme olduğu söylenebilir. Düşünürün konuyla ilgili görüşleri "devletin tavırları" (*etvâru'd-devlet*) olarak bilinen kuramında sistematik bir biçimde ele alınmış durumdadır. Devletin yapısal dönüşümünün tasviri olarak da görülebilecek olan bu teori, düşünürün döngüsel/çevrimsel medeniyet tarihi yaklaşımı ya da tarih felsefesi olarak da bilinmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kuramın toplumsal zeminde ortaya çıkan "siyasal değişme" olgusunu konu edinmesi bakımından daha çok siyaset sosyolojisi açısından önem taşıdığı söylenebilir. Siyasal değişme, "siyasî iktidarın el değiştirmesinden siyasî sistemin ve siyasî kültürün değişimine kadar" geniş bir yelpazeyi ifade etmek üzere kullanılan bir kavram olması itibariyle,[1197] düşünürün devletin tavırları kavramsallaştırmasını da içeren bir terim durumundadır. Bottomore'a göre, belirli türden siyasal değişmeler, her toplumda, değişen iç ve dış şartlar yelpazesine bir cevap olmak üzere sürekli biçimde yaşanmaya devam eder. Bu iç ve dış şartlara tabiatla ve diğer toplumlarla olan ilişkiler, her toplum içindeki gruplar arası etkileşim ve eski kuşakların ortadan kaybolup yenilerinin ortaya çıkması sonucu kesintisiz şekilde yaşanan personel deveranı da dahildir.[1198]

Siyasal değişme kavramının siyaset sosyolojisi açısından önemine özellikle dikkat çekmiş olan ismin S. P. Huntington olduğu görülmektedir. Başlangıçta yaygın biçimde kullanılan siyasal gelişme kavramının olgusal gerçekliği yansıtmakta yetersiz oluşu yüzünden önce P. A. Corning ve S. M. Hines, Jr. gibi bir kısım siyaset bilimciler, onun yerine siyasl evrim kavramını önermişler ancak bunun da siyasal gelişme kavramı gibi analiz aracı olarak kullanılmaya elverişsiz olduğu anlaşılmıştır. Siyasal değişme kavramı, diğerlerinin aksine, normatif olmaktan uzak bulunuşu ve ülkelerin siyasal sosyolojinin kapsamına giren yapı ve durumlarının kimi zaman bozulma ve çözülme

[1197] Bkz. Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 44.
[1198] Bottomore, *Political Sociology*, s. 79.

şeklinde de ortaya çıkabiliyor olması yüzünden giderek daha yaygın biçimde benimsenmiştir.[1199]

Sosyal bilimler literatüründe tarihsel süreç modellerinin iki temel kategorisinin bulunduğu görülmektedir: Çevrimsel/döngüsel ve doğrusal/ilerlemeci. Bazılarına göre dünya tarihi belirli bir yöne doğru ilerlemektedir ve amaçsaldır (*teleolojik*). Diğer taraftan, Batı literatürüne katkıda bulunmuş bilim adamlarının büyük çoğunluğu, devletler ve insanlar arasındaki ilişkilerin koşullarının, biçimlerinin ve sonuçlarının tarihsel olarak tekrarlanmakta olduğu sonucuna varmış bulunmaktadırlar. Onlara göre dünya tarihi döngüsel/çevrimseldir. İnsan deneyimleri kendisini tekrarlamaktadır: Aktörler, fikirler ve teknolojiler çağdan çağa değişebilir, fakat toplumlar arası siyasal ve kültürel etkileşimin kalıpları ve safhaları acımasızca tekrarlanmaktadır.[1200] Çağdaş sosyoloji alanında tarihsel çevrim teorisini savunan en önemli isimlerden biri olarak Pitirim A. Sorokin gösterilmektedir.[1201] Aynı şekilde V. Pareto da çevrimsel teorinin en dikkate değer temsilcilerinden biri kabul edilmektedir.[1202]

J. Friedman'a göre, İbn Haldun'un döngüsel medeniyet tarihi yaklaşımı, daha fazla değilse şayet, en az Spengler'in ve Kroeber'in çalışmaları kadar bilimseldir.[1203] Öte yandan L. Sklair, İbn Haldun'un asabiyet ile medeniyet (umran) arasında kurduğu kötümser karşıtlık ilişkisinin benzerini Weber'in de yasal-ussal otoriteye özgü bürokrasi ile tabiatı bakımından anti-ekonomik ve devrimci olan karizmatik liderlik arasında kurmuş bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu açıdan bakıldığında Weber'de de bir tarihsel çevrim teorisinin benzerinin bulunduğu söylenebilir.[1204] Goodman'a göre de,

---

[1199] Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, s. 193-194, 196, 200.

[1200] Metta Spencer, *Foundations of Modern Sociology*, Ontario: Prentice Hall, 1989, s. 595; Donald James Puchala, *Theory and History in International Relations*, New York: Routledge, 2003, s. 53. Tarih felsefelerindeki doğrusal ve çevrimsel modellerin yanı sıra üçüncü bir model olarak, tarihin seyri ile ilgili yoruma imkân vermeyen kaotik (veya statik) modelden söz edenler de vardır. Bkz. Luigi Bonanate, *Ethics and International Politics*, Columbia: University of South Carolina Press, 1999, s. 87.

[1201] Paul Stephens ve diğerleri, *Think Sociology*, Cheltenham: Stanley Thornes Ltd, 1998, s. 533-534.

[1202] *A.g.e.*, s. 534; Alasdair J. Marshall, *Vilfredo Pareto's Sociology: A Framework for Political Psychology*, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd, 2007, s. 25-31. Döngü ya da çevrim (*cycle*), davranışın gözlemlenebilir nitelikteki tekrarlanan dizi veya silsilesini ifade etmektedir (Bkz. Joshua S. Goldstein, "The Possibility of Cycles in International Relations", *International Studies Quarterly*, Vol. 35, No. 4 [December 1991], s. 477). Çevrimden, bütün bir sistem içindeki yaşam veya işlev çerçevesinde yeniden ortaya çıkan veya vuku bulan bir kalıbı anlaşılmaktadır. O nedenle çevrimler, trendlerden farklıdır. Bkz. George Modelski, "The Long Cycle of Global Politics and The Nation-State", *International Relations: Critical Concepts in Political Science*, C. 4 içinde (1340-1360), ed. Andrew Linklater, New York: Routledge, 2000, s. 1340.

[1203] Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage Publications, 1994, s. 62.

[1204] Leslie Sklair, *The Sociology of Progress*, London: Routledge, 2001, s. 78-79.

Thucydides ile İbn Haldun arasında, yaklaşım benzerliklerinin yanı sıra, her iki yazarın tarihten çıkardıkları dersler bakımından derin bir uyum vardır. Çünkü her ikisi de tarihsel süreçteki doğrusal bir ilerleme düşüncesi yerine döngüsel tarih anlayışını benimsemiştir.[1205] Buna karşılık, N. Vergin'in, İbn Haldun'un da aralarında bulunduğu birçok sosyoloğun/siyaset sosyoloğunun (hatta sosyolojinin kurucu babalarının) bu tür değerlendirmeleri için şu hükmü verdiği görülmektedir: "Sosyoloğun tahminde bulunması ondan beklenen birşey olmakla beraber, evrensel geçerlilik vaad eden toplum 'yasalarının' tespitinde bulunması sözde-bilimsel bir sunuşla olsa da kehanetten öteye gitmez."[1206] Her ne kadar bu cümleden dil kuralları gereği Vergin'in "sözde-bilimsel" (*pseudo-science*) nitelendirmesini kendi "sunuş"u için yaptığının anlaşılması gerekiyorsa da, yazarın kastının başka olduğu, yaptığı "kehanet" (*prophecy*) suçlamasından anlaşılmaktadır. Yazarın zımnen, Karl Popper'ın *The Poverty of Historicism* (Tarihselciliğin Sefaleti) adlı kitabına atıfta bulunduğu söylenebilir. Çünkü sosyal bilimcilerin evrensel geçerlilik vaad eden toplum yasalarından söz etme girişimlerinin kehanette bulunma olarak nitelendirerek bilim dışı kabul edilmesine daha çok Popper'ın söz konusu eserindeki eleştiriler yol açmış bulunmaktadır. Ancak Popper, tarihselciliğin/tarihsiciliğin yanı sıra ütopyacılıktan (*utopianism*) da söz etmektedir[1207] ve kehanet suçlamasının daha çok ütopyacılık için geçerli olduğu söylenebilir.

Özellikle "ilerlemeci/doğrusal" tarih anlayışının son tahlilde bir ütopya niteliği taşıdığı da açıktır. İbn Haldun'un görüşleri ise, "davranışın gözlemlenebilir nitelikteki tekrarlanan dizi veya silsilesini" ifade etmektedir. Şayet onun görüşlerini geleceğe ilişkin kehanetler ve sözde-bilim olarak nitelendirecek olursak, aynı nedenle bütün sosyal bilim teorilerini de sözde-bilim kabul etmemiz gerekir. Çünkü, hemen hemen bütün sosyolojik teorilerde, zımnen bir geleceğe dönük geçerlilik iddiası mevcuttur, bir başka deyişle bunlar geçmişe ilişkin ve bugün artık geçerliliği bulunmayan açıklamalar olarak görülmezler. Mesela Michels'in "oligarşinin tunç yasası", zımnen, bugün ve gelecekte de aynı "yasa"nın geçerli olacağı iddiasını içermektedir. Söz konusu "yasa"nın bir "tarih felsefesi" olarak nitelendirilemeyecek olması, onu, Vergin'in bakış açısıyla sözde-bilimsel olmaktan ve geleceğe dönük bir kehanet gibi

[1205] Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", s. 250.
[1206] Vergin, s. 247.
[1207] Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Bungay: RefineCatch Ltd, 2004, s. 77.

değerlendirilmekten kurtarmaya yetmez. O nedenle, Vergin'in yaklaşımının son tahlilde bütün bir sosyal bilimleri sözde-bilime ve kehanete indirgediği söylenebilir. Öte yandan, söze "sosyoloğun tahminde bulunması ondan beklenen birşey olmakla beraber" diyerek başlayan Vergin'in söz konusu değerlendirmelerinin kendi içinde çelişkili ve tutarsız olduğu görülmektedir. Doğal olarak "tahmin" hiçbir şekilde kesinlik içermez ve onu "kehanet" olarak nitelendirenler her zaman çıkabilir. Ayrıca, sosyoloğun tahminde bulunması ondan beklenen birşeyse şayet, İbn Haldun gibi ayrıntılı ve kapsamlı analizler ışığında çok boyutlu tahminlerde bulunanların görüşlerini sözde-bilimsel olarak nitelendirmek yerine, bir görevi yerine getirmekte olduklarını kabul etmek gerekir.[1208]

Öte yandan, bazı yazarlara göre İbn Haldun, toplumun farazî ya da gerçek bir "insanlığın ilk halinden" başlayıp, zaman içinde belli bir toplumsal yapıya doğru evrildiğini savunan Hobbes, Locke, Rousseau ve Smith gibi düşünürler arasında yer almaktadır.[1209] Lacoste ise, İbn Haldun'un eserinin, bütün dönemler ve bütün ülkeler için geçerli çevrimsel bir tarih felsefesi sunduğunu ve bir bakıma, Paul Valery'nin "uygarlıkların ölümlü doğası"ndan söz eden ünlü eserini haber verdiğini öne sürmektedir.[1210] Yine Lacoste'a göre, İbn Haldun olağanüstü bir ileri görüşlülükle çözümlemesini bugün bile öncelikli gözüken bir soruna ulaşıncaya kadar sürdürdü.

[1208] Konuya Batıcı, modernleşmeci ve ilerlemeci bir bakış açısıyla ideolojik tarzda yaklaşanların İbn Haldun'un görüşlerinden rahatsızlık duydukları görülmektedir. Tipik bir örnek olarak F. Hendricks gösterilebilir. Ona göre, bir Ortaçağ düşünürü olarak İbn Haldun'un gözlemleri çerçevesinde geliştirdiği çevrimsel tarih yaklaşımı Toynbee'nin hayranlığını kazanmışsa da, gerçekte çok fazla İslâmî öğeler içermekte ve ilerleme düşüncesine çok az atıfta bulunmaktadır. "İlerleme düşüncesi modernliğin temel özelliklerinden biridir ve sosyoloji modernliğin çocuğudur." (Bkz. Fred Hendricks, "The Rise and Fall of South African Sociology", *African Sociological Review*, Vol. 10, No. 1 (2006), s. 89.) Doğal olarak bu ifadeler, İbn Haldun'un bir sosyolog kabul edilemeyeceği iddiasını zımnen içermektedir. Ancak, pekçok Batılı bilim adamı aksini düşünmektedir. Hodgson'ın ifadesiyle, "İbn Haldun, alkışlarlar 'sosyolojinin babası' ilan edilmiş ve fikirleri, modern Batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsenmiştir" (Marshall G. S. Hodgson, C. 2, s. 529). Onu sosyolog olarak anan isimlere örrnek olarak bkz. Gellner, *Muslim Society*, s. 54, 87-88; Kathy S. Stolley, *The Basics of Sociology*, Westport: Greenwood Press, 2005, s. 14-15; John A. Hall, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Berkeley: University of California Press, 1986, s. 91-98; Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Boston: Harvard University Press, 2000, s. 428; Allen James Fromherz, *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2010, s. 5; Michael McLendon, "Ibn Khaldun Modernized", *Natural Law Modernized* içinde (244-257), ed. David Braybrooke, Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2003, s. 251, 256; Alan Sica, "A Selective History of Sociology", *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology* içinde (25-54), ed. George Ritzer, Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, s. 28-29; George Ritzer, *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill, 2000, s. 6.

[1209] Sencer Divitçioğlu, "İdris Küçükömer ya da İbn Haldun Versus Locke", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 40 (Kış 1988), s. 14.

[1210] Lacoste, s. 185.

Tarihçiler bu sorunu ancak XX. yüzyılın ortalarında, insanlık tarihinin belli başlı dönemlerinden biri, yani Sanayi Devrimi aşıldıktan sonra aydınlık bir biçimde ortaya koyabilmişlerdir. Parlak bir uygarlığın iktisadî, toplumsal ve kültürel açıdan tıkanması ve çökmesi olan bu sorun yalnızca Kuzey Afrika'ya özgü değildir, az çok değişik görünümlerle tüm Afrika, Asya ve Amerika ülkelerinin sömürgecilik öncesi geçmişlerinde kendisini göstermektedir. Bu yüzden İbn Haldun'un yapıtı evrensel bir anlam kazanmaktadır.[1211]

Diğer taraftan, İbn Haldun'un bir tür tarih felsefesi olarak nitelendirilen açıklamalarının kendisi tarafından "tarih felsefesi" olarak nitelendirilmediğini de belirtmek gerekmektedir. O, böylesi açıklamalarının, "umran ilmi" adını verdiği ve kendisinin geliştirdiğini belirttiği bir ilmin kapsamına girdiğini ifade etmektedir. Bu noktada Bouthoul'un, İbn Haldun'un "bütün bütüne sosyolojik bir tarih tanımı"nın bulunduğuna dikkat çekiyor olması nedensiz değildir.[1212] O yüzden, düşünürün konuyla ilgili görüşlerinin ön yargılı bir biçimde ilk elden tarih felsefesi olarak nitelendikilip indirgemeci bir bakış açısına hapsedilmesinin, o düşüncelerin anlaşılmasına engel teşkil edeceği söylenebilir. Bundan dolayı, düşünürün tarihe ilişkin açıklamalarını, Bouthoul'un belirttiği şekilde, "her türlü normatif ya da pratik düşünceyi bir yana bırakarak, nesnel bir tavırla, siysal egemenliklerin kaynak ve süreçlerini incelediğini"[1213] gözönünde tutarak değerlendirmek gerekmektedir.

Ayrıca, İbn Haldun'un birtakım görüşlerinin tarih felsefesi olarak adlandırılması, onların gerçek mahiyetlerinin anlaşılmasını zorlaştıran bir etiketleme ya da yaftalama ameliyesi olarak da görülebilir. Böylesi bir etiketlemenin yol açacağı ön yargının, söz konusu görüşlerin gerçek anlamda bir siyaset sosyolojisi analizi niteliği taşıdıklarının anlaşılmasına engel olması beklenebilir. Bunun da ötesinde, günümüz sosyal bilimcilerinin fark etmekte ya da açıklamakta güçlük çektikleri bazı olguların izahını mevzubahis görüşlerde bir ölçüde bulmak mümkün olabilir. Bu açıdan

---

[1211] *A.g.e.*, s. 153. İbn Haldun'un devlet ve toplumdaki değişime ilişkin açıklamaları aynı zamanda kimlik değişimi anlamına da gelmektedir. Bazı kimliklerin dönüşüm geçirebileceği ve böylesi bir kimlik değişiminin sosyal öğrenmeyi gerektirdiği günümüzde özellikle vurgulanmaktadır. Bkz. Maja Sehfuss, "Constructivism and Identitiy: A Dangerous Liaison", *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* içinde (93-117), Stefano Guzzini ve Anna Leander, New York: Routledge, 2006, s. 100.

[1212] Gaston Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi-I*, çev. Cemal Süreyya, İstanbul: İletişim Y., 1992, s. 22.

[1213] *A.g.e.*, s. 23.

Huntington'un siyasal gelişme ve çözülme/bozulma konusunda dile getirdiği hususlar önem taşımaktadır. Ona göre, günümüzde pekçok modernleşen ülke hızlı "sosyal modernleşme"yi politik yozlaşma pahasına gerçekleştirmektedir. Politik kurumlardaki bu bozulma süreci modernleşme literatüründe genellikle görmezden gelinmekte veya önemsenmemektedir. Gerçekteyse, ümit verici bir şekilde "gelişen/kalkınan" ve "modernleşen/çağdaşlaşan" olarak nitelendirilen modeller, ilgili ülkelere ancak kısmen uygun düşmektedir. Çoğu durumda, siyasal organizasyondaki çöküşe ve yıkıcı sosyal güçlerin artan etkisine bakarak, gelişen ve çağdaşlaşan yerine bozulan/çözülen ve yozlaşan toplum modellerinden söz etmenin daha isabetli olacağı görülmektedir. Huntington'a göre, sıkça "gelişen/kalkınan" olarak adlandırılan bu ülkelerdeki politik süreci analiz etmede faydalı olabilecek bir siyasal çöküş teorisi ve politik düzenin bozulması modeli geliştirilmesi gerekmektedir. Ona göre, bu konuyla ilgili belki de en uygun ve elverişli fikirler, en eski olanlarıdır.[1214] İbn Haldun'un, başka hiçbir düşünürde rastlanmayan, bugün için de yararlı ve açıklayıcı nitelikteki son derece kapsamlı bir teori ya da model geliştirmiş olduğu görülmektedir.

Çevrimsel/Döngüsel Tarih Felsefeleri ve İbn Haldun

İbn Haldun'un "devletin tavırları" teorisi ile benzerlik gösteren açıklama modellerinin geçmişi Aristo'ya kadar uzanır. Aristo'nun, İbn Haldun gibi, çevrimsel bir tarih anlayışını savunduğu bilinmektedir.[1215] Benzer şekilde, M. Ö. II. yüzyılda Roma'da yaşamış bulunan Yunan tarihçi Polybius, siyasal gelişim üzerine çevrimsel nitelikte dikkat çekici bir deneme yazmış bulunmaktadır. Eseri *Histories*'in altıncı kitabında, rejimlerin doğma, büyüme ve çöküş gibi merhalelerini ele almıştır.[1216] Cicero, soyut fikirleri popülarize etme becerisi sayesinde Polybius'un fikirlerini Roma entelektüellerine aktarmıştır. Ancak İbn Haldun, onlarınkinden daha kapsamlı bir analiz ortaya koymuş durumdadır. Ufku daha genişti ve inceleme alanını bir siyaset felsefecisi olmaktan ziyade sosyal bilimci olarak belirledi. Onun yaklaşımına göre, şartları belirleyen faktörler yani politik, sosyal ve ekonomik değişkenler, az ya da çok özerk biçimde birbirlerini etkilemekteydi. Onun eseri, güç politikaları çerçevesinde ortaya

[1214] Samuel P. Huntington, "Political Development and Decay", *Reader in Political Sociology* içinde (149-163), ed. Frank Lindenfeld, s. 161.
[1215] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 204-205.
[1216] Baeck, s. 89-90.

çıkan siyasal realizm çerçevesinde klasik ve evrensel bir konuyu aydınlığa kavuşturmuştur: İstikrarlı bir devletin sürdürülebilir bir gelişme modeliyle nasıl kurulacağı ve varlığını devam ettireceği.[1217] Böylece İbn Haldun, sürdürülemez gelişmenin iyi belgelenmiş küresel bir analizini ortaya koyan ilk isim olarak karşımıza çıkmaktadır.[1218]

Bu analizin temelini oluşturan döngüsel/çevrimsel tarih anlayışı salt İbn Haldun'a özgü olmadığı gibi, sadece tarihçilerin ilgi alanına giren bir konu da değildir. Örneğin, dünya tarihindeki "uzun döngü"lerden söz eden Joshua Goldstein'ın yaklaşımının özünü, sosyal alandaki döngülerin "sabit" bir periyot içinde beklenmemesi gerektiği tesbiti oluşturur. Birçok yazara göre daha "esnek" bir yöntem kullanan Goldstein, hem ekonomi hem de savaştaki döngülerin birbirleriyle ilişkili olduğunu göstermeye çalışmıştır.[1219] Modelski ve Thompson'a göre ise, global politikanın uzun dönem çevrim teorisi, küresel politikayla ilgili incelemelere bir zaman boyutu kazandırmaktadır. Öyle ki, belirli dikkat çekici tekerrürleri, bunlardan özellikle de liderlik, ittifaklar ve küresel savaşla ilgili olanları gün ışığına çıkarmaktadır. Ayrıca evrimsel trendlerle ilgili sorular yöneltilmesini mümkün kılmaktadır.[1220]

1980'li ve 1990'lı yıllarda bu çevrimsel hegemonya yaklaşımı oldukça ilgi görmüş ve Paul Kennedy, Mancur Olson, Charles Kindleberger ve Joseph Lepgold gibi tarihçiler Modelski ile Gilpin'in temel iddialarına ayrıntılar düzeyinde katkıda bulunmuşlardır. Bu tarihçiler ulusal ya da politik gücün diğer biçimlerinden çok

---

[1217] *A.g.e.*, s. 90.
[1218] *A.g.e.*, s. 95.
[1219] Peter Hazard Knapp, *One World – Many Worlds: Contemporary Sociological Theory*, New York: HarperCollins College Publishers, 1994, s. 313; John M. Hobson, *The Wealth of States: A Comparative Sociology of International Economic and Political Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 193; Nathaniel Beck, "The Illusion of Cycles in International Relations", *International Studies Quarterly*, Vol. 35, No. 4 (December 1991), s. 455.
[1220] George Modelski ve William R. Thompson, *Leading Sectors and World Powers: The Coevolution of Global Economics and Politics*, Columbia: University of South Carolina Press, 1996, s. 51. Benzer şekilde, Robert Gilpin tarafından, küresel politikanın tarihsel analizi için sistem değişimi süreci ve hegemonik değişim çevrimleri modeli ileri sürülmüştür. Gilpin'in modeli ve Modelski ile Thompson gibi uzun dönem çevrim taraftarları tarafından sunulan açıklama biçimleri, sistemik yapının bir makro modeli olarak gündeme getirilmektedir (Bkz. Benjamin A. Most ve Harvey Starr, Inquiry, *Logic, and International Politics*, Columbia: University of South Carolina Press, 1993, s. 187-188). Dark'a göre de, "Eski Dünya" sisteminin tarihinde 400 yıllık bir döngüsellik kalıbının bulunduğu görülmektedir. Çin tarihinde de, biraz farklı olmakla birlikte bir döngüsellik mevcuttur (Bkz. K. R. Dark, *The Waves of Time: Long-term Change and International Relations*, London: Continuum, 2000, s. 210). Böylesi uzun-çevrim (*long-cycle*) teorisyenleri de siyasal realistler gibi toplumlar ve kültürler arası ilişkilerdeki güç kapasiteleri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bkz. Thomas J. Volgy ve Alison Bailin, *International Politics & State Strength*, London: Lynne Rienner Publishers, 2003, s. 18.

ekonomik etkenlere odaklandılar. Bu faktörler, İbn Haldun'un daha önce tartıştığı devletin çöküşüne yol açan savurgan hükümdarlık yaşamının modern biçimleri olarak görülebilir. Modelski'nin milliyetçiliğe odaklanmasına zıt olarak, Robert Gilpin, yeni bir dünya düzeni kurulmasına, devletler arasında yaşanan gücün yeniden dağıtılması sürecinin yol açtığını öne sürmektedir. Çünkü, şayet önde gelen bir devlet veya devletler grubu mevcut hegemonyanın çıkarlarına uygun olmadığına inanırlarsa, ona meydan okuyacaklardır. Bu da gücün yeniden dağıtılması ve sonuç olarak yeni bir dünya düzeni kurulması anlamına gelmektedir.[1221]

Bununla birlikte, İbn Haldun'un modeli ile benzer çağdaş modeller arasında not edilmesi gereken bazı önemli farklar mevcuttur. Kalpakian'a göre, bunların birincisini, İbn Haldun'un devletinin, Modelski'nin tasvir ettiği Avrupa ve Kuzey Amerika devletlerinden farklı olması oluşturmaktadır. Bu ülkelerde rejimler ve bazen hanedanlar değişmiş fakat devletler devam etmiştir. İbn Haldun'un dünyasında devlet, yönetici hanedan odaklıydı. Hatta devletin bizzat yönetici hanedan olduğunu söylemek bile uygun olabilir. İkincisi, İbn Haldun'un sisteminde ölen bir devlet tekrar dirilemez. Modelski ise İngiliz hegemonyasının iki ayrı periyoduna dikkat çekmektedir. İngiltere örneğinde olduğu gibi, bir devletin hegemonik rolünü yitirmesi ve sonra ikinci kez elde etmesi mümkün olabilir. Üçüncü olarak, Modelski'nin tasvir ettiği devletler kabile değil ulus üzerine kurulu ulus-devletlerdir. Bu iki karşılaştırma kategorisi arasında ölçü, büyüklük ve bütünlük bakımından önemli farklar mevcuttur. Bu üç faktör ışığında İbn Haldun'un çalışmasını görmezden gelme eğilimine kapılmak kolay olabilir. Fakat bu eğilim reddilmelidir, çünkü yükseliş ve düşüşün ekonomi, güç dağıtımı ve karşı-milliyetçilik gibi temel model ve mecraları İbn Haldun tarafından yüzyıllar önce açıklanmıştır. Modelski, Gilpin ve diğer yazarlar basitçe, aynı görüşlerin güncellenmiş biçimini, hanedana dayanan, dinsel ve kabilesel devletler yerine mevcut ulusal, bürokratik ve seküler devletlere atıfta bulunarak sunmaktadırlar.[1222]

Kalpakian'ın bu tesbitleri önemli olmakla birlikte, İbn Haldun'un kuramında devletin hanedanla kesin bir biçimde özdeş olduğu söylenemez. Düşünüre göre, siyasal güç, devlet erkânından ya da yönetici kadrodan, kaybolan sertlikleri ve içine daldıkları rahat ve sefa ölçüsünde azalır. Bununla birlikte, merkez teşkilatında yer almadığı için

[1221] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 371.
[1222] *A.g.e.*, s. 372.

sertliği ve sade yaşayışı azalmamış bulunan bir devlet görevlisi, devletin çökme tehlikesiyle karşı karşıya bulunması dolayısıyla gayrete gelerek ülkeyi denetlemeye çalışır.[1223] Kendisinde bulunan sertlik, haşinlik ve lüksten uzak yaşam biçimi ölçüsünde bunu gerçekleştirir. Toplumu ve devlet teşkilatını savurganlığa son vermeye sevkeder. Bu işe, aşireti veya çağrı yaptığı sebep asabiyeti niteliği taşıyon topluluğuyla başlar. Bu sayede devletin denetimini ele geçirir. Böylece hakimiyet/mülk onun kabilesinin eline geçer. Bunun sonucunda devlet adeta yeni bir devlete dönüşür, bir süre daha yaşama imkânı bulur. Ancak bunun da başına, ilkinin karşılaştıkları gelir. Yine içlerinden bir başka asabiyet/grup ile lideri denetimi ele alır ve bu "devlet bütünüyle yıkılıncaya veya bütün kurucu egemen ilk kavimden çıkıncaya kadar sürer. *Neseb* veya *velâ* asabiyeti bunlardan farklı yeni bir devlet gelir".[1224] Düşünürün bu ifadeleri, hanedan ile devleti özdeş görmediğini göstermektedir. Bununla birlikte, bir devletin kuruluştan yıkılışa kadar tek bir hanedan tarafından yönetilmesi de mümkündür.

Çevrimsel tarih yorumuyla ilgili olarak yapılan yanlış genellemelerden birini, bu anlayışın felsefeye ve hatta neredeyse bir ütopyaya indirgenmesi ve konunun ampirik boyutunun gözden kaçırılması oluşturmaktadır. Turchin ve Nefedov'un dikkat çektikleri gibi, gerçekte çevrimsel modeller genellikle gözleme ve tarihsel verilerin analizine dayanmaktadır.[1225] Bu iki yazar, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin de çevrimsel süreçlere sahne olduklarını dile getirmekte, İngiltere'de 1150-1485 yılları arasında hüküm süren Plantagenet hanedanı ile 1485-1730 seneleri arasında egemen olan Tudor-Stuart hanedanlarını tarihsel açıdan bir çevrim olarak değerlendirmektedirler. Aynı şekilde Fransa'da 1450-1660 yılları arasında hakimiyet kuran Valois hanedanını bir çevrim olarak inceleme konusu yapmaktadırlar.[1226] Buna bağlı olarak Fransa için 1660-1789 seneleri arasının farklı bir çevrimsel dönem teşkil ettiği söylenebilir. 1789 sonrası devrenin ise, Avrupa Birliği'nin inşası ile birlikte biten yeni bir çevrime sahne olduğu, söz konusu birliğin (parlamentosu, bayrağı, para birimi ve başkenti olan) yeni bir siyasal örgütlenme ve yeni bir çevrimsel süreç anlamına geldiği söylenebilir. Her ne kadar Avrupa Birliği geleneksel devlet tanımı çerçevesinde başlı başına bir devlet

[1223] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 200-201.
[1224] *A.g.e.*, s. 201.
[1225] Peter Turchin ve Sergey A. Nefedov, *Secular Cycles*, Princeton: Princeton University Press, 2009, s. 29-30.
[1226] *A.g.e.*, s. 35-174.

olarak kabul edilmiyorsa da, o, salt bir uluslararası örgüt de değildir. Tarihte yaşanmış yeni bir tecrübe niteliğini taşımaktadır. Ancak, Avrupa Birliği çatısı altında olmanın, üye ülkeler için özellikle "egemenlik" bakımından yeni bir dönemin başlaması anlamına geldiği açıktır.[1227] Siyasal süreç ve siyasal işlevle ilgili "otorite" ve "yaptırım gücü" Avrupa Birliği'nde mevcuttur.[1228] Öte yandan, Turchin'e göre, jeopolitik yaklaşım uzun vadeli (*long-term*) tarihsel değişimleri açıklayamamaktadır. Değişimi tek yönlü, yani doğrusal bir bakış açısıyla ele alan ilerlemeci model de, sosyo-politik çözülme ve yıkılışları gözardı etmektedir. Buna karşılık, analitik bir çözümlemeye dayanan çevrimsel yaklaşımlar, uzun-dönemli dinamikleri de hesaba katarak hem ilerleme hem de gerileme olgularını açıklayabilmektedir.[1229]

Çevrimsel tarih felsefelerinin yanı sıra, modernleşme kuramları da temelde değişim sorununu ele almaktadır. "*Tarih ve Toplumsal Kuram*" adlı eserinde işlevselcilikten yapısalcılığa kadar birtakım yaklaşımları değişimi açıklayamadıkları için eleştiren Peter Burke, tarih felsefelerinden büsbütün ayrımlanmaları mümkün olmayan toplumsal değişme kuramlarının birtakım ana türlerinin bulunduğunu savunmaktadır. Yahudi-Hristiyan tarih felsefeleri ve, bir önceki kuşağın sosyologları ile kalkınma iktisatçıları arasında moda olan modernleşme modeli gibi bazı toplumsal değişme kuramları "çizgisel/doğrusal"dır. Buna karşılık Machiavelli, İbn Haldun, Oswald Spengler ve Arnold Toynbee'nin döngüsel/çevrimsel açıklamalar yaptıklarını belirten Burke, daha sınırlı döngüsel kuramlar arasında Kondratieff'in "uzun dalgalar"ını, Clement Juglar'ın daha kısa erimli ekonomik döngülerini ve Vilfredo Pareto'nun "seçkinlerin dolaşımı" (*the circulation of elite*) teorisini[1230] saymaktadır. Burke, toplumsal değişme kuramları arasındaki bir başka ayrım noktasını ise iç ve dış etkenler olarak gösterir. Değişimin iç etkenlerini vurgulayan modeller toplumu çoğu zaman "büyüme", "evrim" ve "çürüme" gibi organik benzetmelele tasvir ederken, dış etkenleri öne çıkaran kuramlar "ödünç alma", "yayılma" ya da "taklit" gibi terimler

---

[1227] Bkz. Clive Archer, *The European Union*, Oxon: Routledge, 2008, s. 3, 7, 11, 20.
[1228] İbrahim S. Canbolat, *Uluslarüstü Siyasal Sistem: Avrupa Topluluğu –Avrupa Birliği– Örneği*, Bursa: Ezgi Kitabevi Y., 1994, s. 219.
[1229] Peter Turchin, *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*, Princeton: Princeton University Press, 2003, s. 26-27, 138-140, 156.
[1230] Bkz. Vilfredo Pareto, *The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology*, çev. Hans L. *Zetterberg*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2009, s. 39, 59-60, 73. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü/ Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*, çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğu Batı Y., 2006.

kullanmaktadırlar. Burke, bu ikinci geleneği, *Les lois d'Imitation* (1890, *Taklit Yasaları*) adlı kitabın yazarı Gabriel Tarde ile, *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (1915, *İmparatorluk Almanyası ve Sanayi Devrimi*) adlı incelemesinde "ödünç alma" kavramına odaklanmış bulunan Thorstein Veblen'in temsil ettiklerini belirtmektedir. Her iki düşünür de yeni fikirlerin çeşitli ortamlarda benimsenmelerindeki farklılıklarla ilgilenmişlerdir. Daha yakın zamanlarda ise, belirli bir toplumda kültürel kalıpların yayılımı konusu incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede, "tepeden inme yayılımı" olarak adlandırılan modeli Hintli sosyolog M. N. Srinivas ve Fransız tarihçi Georges Duby ayrıntılı şekilde tartışmışlardır.[1231]

Modern dünya düzenlerinin çevrimsel modellerinden/kalıplarından söz eden Knutsen ise, çağımızın hegemonik güçlerine bu özelliği sadece askerî kapasite ile ekonomik refahın kazandırmadığını, bilakis bu maddî kuvvetin ardında çok önemli bir başka faktörün yer aldığını söylemektedir: Sivil toplumdaki sosyal bağlılık/uyum (*social cohesion*). Bu bağlılığa/uyuma, yüksek derecede bir sosyal dayanışma (social *solidarity*) eşlik eder.[1232] Böylece Knutsen, İbn Haldun'un *asabiyet* kavramının yanı sıra, onun devletin temelleri olarak gösterdiği iki unsura, "asker" (*cund*) olarak ifade edilen insan unsuruna ve askerî gücü ayakta tutup devletin ihtiyaçlarını karşılayan mal ve para faktörlerine işaret etmiş olmaktadır.[1233] Knutsen, söz konusu sosyal bağlılığın/uyumun kendisini ortak kimlik olarak gösterdiğini ve ayrıca yeni kültürel kodlara yansıdığını belirtmektedir.[1234] Ayrıca, günümüzde kullanılan "sosyal güven" (*social trust*) kavramını da sosyal uyum/bağlantı ve uzlaşma (*consensus*) ile ilgili kabul etmekte, ilkinin ikincisinin varlığına işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre, söz konusu sosyal güven, uyum ve uzlaşma, ekonomik ve politik hayata güç kazandıran özgürlüklerin ve hakların geliştirilmesinin zeminini oluşturmaktadır.[1235] Knutsen, İbn Haldun'un yaklaşımına benzer şekilde, hegemonik gücün bir süre sonra bir meydan okuma ile karşılaşacağını ve bunu da bozucu rekabetin izleyeceğini öne sürmektedir.[1236]

[1231] Peter Burke, *History And Social Theory*, 2. ed., Cambridge: Polity Press, 2005, s. 142-143, 158; Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 128.
[1232] Torbjørn L. Knutsen, *The Rise and Fall of World Orders*, Manchester: Manchester University Press, 1999, s. 141.
[1233] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 391; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 558; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 172; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 118-119.
[1234] Knutsen, *The Rise and Fall of World Orders*, s. 142.
[1235] *A.g.e.*, s. 144.
[1236] *A.g.e.*, s. 150-152, 167.

Öte yandan, İbn Haldun'un tarih felsefesinin Grekler'in döngüsel tarih anlayışıyla benzerlikler taşıdığını[1237] belirten Doğan Özlem, bu sonuca, Paul Yorck von Wartenburg'un (1835-1897) yorumlarından hareketle varmaktadır. Wartenburg'a göre, aristokrasi, oligarşi ve demokrasi gibi devlet tipleri, aslında biricik, tek, hakiki bir devlet "form"unun çözülmüş "görüntü"leriydi. Bu nedenle de, "yeni hiçbir şey içermeksizin" her zaman geçerliliklerini korumaktaydılar ve insanî olayları "doğal süreçlermişcesine yorumlayan bu tablo, döngüsel bir tabloydu". Bir başka deyişle, insanî-toplumsal yaşam, belirli bir "form" çerçevesinde rastlantısal olarak tekrarlanan kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibaretti; insanî geçmişin "şimdi ve gelecek ile sürekli ve nedensel bir ilişkisi yoktu". Grekler'in gözünde insanî-toplumsal yaşam, doğal yaşamın bir uzantısı olmakla birlikte "rastlantısal"dı.[1238] Ancak, Özlem'in İbn Haldun'un tarih felsefesinin Grekler'in döngüsel tarih anlayışıyla benzerlikler taşıdığı yönündeki tespiti çok fazla tutarlı değildir. Çünkü, İbn Haldun'un kuramı bir döngüsellik içemekteyse de, bu Grek düşüncesinde olduğu gibi "rastlantısal" bir nitelik taşımaz ve ayrıca onun teorisinde geçmişle yaşanan an ve gelecek arasında açık bir "nedensellik" ilişkisi mevcuttur.

İbn Haldun'un tarih felsefesinin İslâm ve Hıristiyan Ortaçağı'nın çizgisel tarih teolojisiyle tam bir karşıtlık içinde olduğunu[1239] da söyleyen Özlem bu sonuca da yine Wartenburg'un yorumlarından hareketle varmaktadır. Wartenburg'a göre, Yahudilik ve Hıristiyanlık, insanî-toplumsal yaşama ilişkin olarak döngüsel değil çizgisel nitelikte, "belli bir amaca yönelmiş, başlangıcı ve sonu olan ve kendi içinde süreklilik taşıyan" yeni bir zaman anlayışı getirmiş, bu zaman anlayışı sonradan, ne kadar laikleştirilmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği tüm tarih felsefelerine sinmiştir.[1240] Özlem'e

---

[1237] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996, s. 31.

[1238] *A.g.e.*, s. 19-20. Carr, bu konuyu çok daha anlaşılır biçimde konu edinmektedir. Ona göre, sadece Yunan değil, Roma uygarlığı da aslında "tarihsiz"dir. Onlara göre, "Tarih hiçbir yere gitmiyordu: Çünkü, geçmişin bir anlamı yoktu, aynı şekilde geleceğin de bir anlamı yoktu." Bkz. Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Y., 5. b., 1996, s. 130.

[1239] Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 32.

[1240] *A.g.e.*, s. 20-21. Carr, bu konuda şöyle demektedir: "Tarihe bütünüyle yeni bir öge getirenler, tarihi sürecin bir hedefe doğru ilerlediğini varsayan (amaçsal=gai=teleolojik görüş) Yahudiler ve Hıristiyanlar olmuştur.... Tarihin hedef kazanması, otomatik olarak tarihin sonu demek olacaktır; tarihin kendisi bir teodise (Tanrı savunusu ya da kanıtlanması) haline gelmiştir.... Çağdaş tarihçiliğin kurucuları olan Aydınlanma Çağı'nın akılcıları, Yahudi-Hıristiyan amaçsal görüşü alıkoymuş, fakat amaçsal görüşü laikleştirmişlerdir; tarihi sürecin kendisinin aklî niteliğini böylece geri getirebilmişlerdir. Tarih böylece, insanın yeryüzündeki konumunun yetkinleştirilmesi hedefine doğru ilerleme haline gelmiştir." Bkz. Carr, *Tarih Nedir?*, s. 131.

göre, bu konuda İslâm da Yahudilik ve Hıristiyanlık'la özünde aynı inancı paylaşmakta olduğu[1241], İbn Haldun ise döngüsel tarih anlayışını benimsemiş bulunduğu için, Mağripli düşünür İslâm'la ters düşmektedir. Özlem'i bu yargıya ulaştıran bir başka etken, Karl Löwith'in, İbn Haldun'unkilerle benzer düşünceleri savunmuş olan İtalyan yazar Giovanni Batista Vico'nun döngüsel tarih anlayışı ile ilgili değerlendirmeleridir. Löwith, Vico'nun tarih yorumunun Hıristiyanlık dışı ve hatta karşıtı bir anlayış olduğunu ileri sürmüş ve onun tarih felsefesine en büyük tepkiyi Katolik Kilisesi'nin göstermiş bulunduğuna dikkat çekmiştir. Özlem'e göre, "Löwith'in Hıristiyan tarih teolojisi karşısında Vico'nun durumunu betimleyen sözleri, İslâm tarih teolojisi karşısında İbni Haldun'un durumunu betimlemekte de kullanılabilir."[1242]

Ancak Özlem, Löwith'in, "Vico'nun temel düşüncesi, ne bir yetkinliğe doğru ilerleyen bir tarihsel ilerleme, ne da tam anlamıyla Grekler'inkine benzer bir kozmik döngüdür" şeklindeki ifadesini görmezden gelmektedir. Löwith, "tutucu İtalyan katolikler"in ona saldırma nedenlerini ise şöyle açıklamaktadır: "Vico'nun bakış açısı hiç kuşkusuz teolojiktir; ama onda 'teolojik' olan şey, öbür yandan sadece 'doğal-tarihsel' birşeydir."[1243] İbn Haldun için de söylenmesi gereken gerçekte budur: Bakış açısı "teolojik" olmakla birlikte, aynı zamanda "doğal-tarihsel" niteliktedir. Löwith'e göre, "doğal-tarihsel" olma niteliği tanrısal iradeyi son tahlilde yok sayan bir tutum haline gelmektedir. Fakat İbn Haldun bu noktada "sünnetullah" kavramını kullanır[1244] ve böylece "doğal-tarihsel" olan, tanrısal iradenin bir parçası haline gelir.

Bunun yanı sıra, Özlem'in iddiasının aksine, İbn Haldun'un ve Vico'nun döngüsel tarih anlayışı, Wartenburg'un aktardığı türden bir çizgisel tarih anlayışı ile karşıtlık içermez. Dünya'nın bir yandan kendi etrafında "dönerken" diğer yandan da Güneş'in etrafında "çizgisel" bir hareket sergilemesine benzer şekilde, "tarih"te döngüsellik ile çizgiselliğin bir arada düşünülmesi, Collingwood'un ifadesiyle sarmal niteliği taşıması mümkündür.[1245] Nitekim Özlem, bir "Hıristiyan centilmeni"[1246] olan A.

[1241] Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 21.
[1242] *A.g.e.*, s. 32.
[1243] *A.g.e.*, s. 207.
[1244] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 12b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 56; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 59; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 190; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 57.
[1245] R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, 2. b., Ankara: Gündoğan Y., 1996, s. 102.
[1246] Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 130. Mardin'in "hıristiyan centilmeni" nitelemesi nedensiz değildir. Toynbee'nin Türkçe'ye "*Medeniyet Yargılanıyor*" adlı kitabının "Hristiyanlık ve Medeniyet" başlıklı onikinci bölümü, onun Hıristiyanlığa olan derin bağlılığını açık göstermektedir. Bkz. Arnold

Toynbee'nin döngüsel tarih anlayışını benimsemesinin,[1247] buna karşılık Hegel ve Marx'ın çizgisel tarih anlayışını savunmalarının,[1248] bu türden bir mutlak karşıtlık fikrinin bulunmadığını ortaya koyduğunu görmezden gelmektedir. Tarihsel döngü anlayışının, "mevsimlerin döngüsü, insanın ömrü gibi doğal süreçlerin terimleri"ni[1249] kullanması, yani "doğal-tarihsel" bir söyleme dayanması, söz konusu kavram ve terimlerin teolojik yaklaşım içinde karşılığının ya da açıklamasının bulunmaması anlamına gelmemektedir.

Öte yandan, Özlem'in fark edemediği bir noktaya dikkat çeken Collingwood, Vico'nun sözünü ettiği döngüselliğin, tarihin "değişmez aşamalar döngüsü içerisinde dönüp durması" olmadığını, "bir daire değil, bir sarmal" olduğunu, bu anlamda tarihin hiçbir zaman kendini yinelemediğini, "ama her yeni döneme, daha önce geldiğinden farklı bir biçimde" dönüp dolaşıp geldiğini belirtir. Collingwood'a göre bu özellik, Vico'nun döngü/çevrim anlayışını, tarihte tam bir döngüsel hareket gören Yunan-Roma tasarımından (Platon ile Polybius'ta ve Machiavelli ile Campanella gibi Rönesans tarihçilerinde bulunan modelden) ayırmaktadır.[1250] Ayrıca, Özlem'in ifadelerinin aksine, İslâm'ın tarih yorumunun, çizgisel olmanın ötesinde, İbn Haldun'un vurguladığı türden bir döngüselliği içerdiği söylenebilir.[1251]

XVIII. yüzyıl başlarında yaşayan İtalyan yazar Giovanni Batista Vico'nun görüşleri ile İbn Haldun'unkiler arasındaki şaşırtıcı benzerlikler gözönüne alındığında, bu iki düşünürün aynı tartışmada birlikte ele alınıyor olmasını doğal karşılamak gerekir. Yeni bir ilim dalı (*ilm-i umran*) keşfettiğini söyleyen İbn Haldun gibi Vico da bir "yeni bilim" (*Scienza Nuova*) kurduğunu belirtir. Ona ün kazandıran eseri "*Ulusların Ortak Niteliğine Dair Yeni Bir Bilimin İlkeleri*" adını taşımaktadır.[1252] Vico, milletlerin yaşayışında üç safha bulunduğunu öne sürmüştür: Medeniyetin başlangıcı olan ilkel safhada site, din adamları tarafından yönetilmekteydi. Vatandaşları birbirine bağlayan

---

Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Y., 1980, s. 213-236.
[1247] Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 161-162.
[1248] *A.g.e.*, s. 190.
[1249] Carr, *Tarih Nedir?*, s. 158.
[1250] Collingwood, s. 102.
[1251] İ. Halil, konuyla ilgili çok sayıda âyete işarette bulunmaktadır. Bunlardan biri şöyledir:: "O günler (devirler).. Biz onları (zafer ve üstünlük dönemlerini) insanlar arasında döndürüp dolaştırırız." (Âl-i İmrân, 3/140) Bkz. İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul: Risale Y., 1988, s. 256.
[1252] Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, İstanbul: Doğu Batı Y., 2007.

bağ, ortak dinsel inançlardı. "Kahramanlık safhası" olan ikinci aşamada kuvvetliler zayıfları hâkimiyetleri altına almış ve maddî kuvvet öne çıkmıştır. Bu dönemde iktidar, birkaç kişinin eline geçmiştir. Son olarak "insanî devre" gelmiş ve töreler yumuşamaya, toplumsal örgütlenme mükemmelleşmeye başlamıştır. Fakat sosyal bir gerilemenin sonucu olarak milletlerin yaşamında kaçınılmaz biçimde önceki safhalara tekrar dönülür. Yönetim biçimi bakımından birinci safha monarşiye, ikincisi aristokrasiye, üçüncüsü ise demokratik hükümete karşılık gelmektedir.[1253] Mosca'ya göre, sistemi tâdile ve tamamlanmağa muhtaç olmakla birlikte, "Bu teoriyi kurarken Vico gerçek bir siyasal bilime götüren yolda çok ilerlemiş ve dâhiyane bir seziş göstermiştir". Yine Mosca'ya göre, Vico, milletlerin politik ve kültürel yaşayışlarını düzenleyen kanunları tanımanın en güvenilir usulünün, onların tarihlerini incelemekten ibaret olduğunu söylemek suretiyle sosyal bilimlere, yaşadığı çağ dolayısıyla değeri çok büyük olan bir katkıda bulunmuştur. Ayrıca, eleştirel ve bilimsel metoda göre yürütülen tarihsel araştırma XIX. yüzyılın eseri olduğu için, Napolili düşünürün, tarih bilgisinin eksikliği yüzünden meydana gelen yetersizliğini mazur görmek gerekmektedir. [1254]

Hassan'a göre, *Mukaddime*'deki toplumların geçirdiği aşamaları betimleyen devreler, Vico'nun altı evresinden "ihtiyaçlar, rahatlık, lüks-israf" dönemlerinin "öncü"lüğünü yapmaktadır. İnsanoğlunun ilkin ihtiyaçlarını karşılamaya, daha sonra rahatlığa yöneldiğini, bunun ardından da kendisini süsle bezemeye başladığını ve giderek lüks içinde bozulup çılgınlaştığını ve özünü yitirdiğini öne süren Vico, İbn Haldun'un öne sürdüğü devletin tavırları teorisinin (zafer, istibdat, ferağ, müsâlemet, israf tavırları/evreleri) bir benzerini ortaya koymuş durumdadır. Yine Vico, insanların ahlâk bakımından ilkin kaba, sonra sert, sonra yumuşak, sonra narin, en sonunda da yozlaşmış hale geldiğini ileri sürerek, İbn Haldun'u çağrıştıran bir gelişim panoraması çizmektedir.[1255]

Devletin Yapısal Dönüşümü

İbn Haldun, devlet kelimesinin "döndürmek, çevirmek, değiştirmek, nöbetleşe yapmak, birbirinin yerine geçmek" anlamlarındaki *d-v-l* kökünden türetildiğini

[1253] Gaetano Mosca, *Siyasî Doktrinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1968, s. 177.
[1254] *A.g.e.*, s. 178.
[1255] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 38.

hatırlatarak,[1256] kavramın bir döngüselliğe işaret etmekte olduğunu ortaya koymaktadır. Düşünür, devletteki değişimi hem siyasal iktidar, hem toplum, hem maddî güç hem de manevî etkenler temelinde olmak üzere iki açıdan ele almaktadır: a) Toplumsal yapı ve genel ahlâk yönünden meydana gelen değişim. b) Devlet yapısı ve ülke sınırlarında meydana gelen değişim.[1257] Bir başka yaklaşım çerçevesinde düşünür, devletteki yapısal değişim sorununu üç ayrı teori ile farklı düzlemlerde ele almıştır: 1. Devletin tavırları teorisi, 2. Dört kuşak/nesil teorisi, 3. Hükümdarın konumundaki değişim (demokratik başkanlık, istibdat/diktatörlük ve sembolik/kukla yönetim evreleri). Tavırlar teorisinin beş aşamalı, kuşaklar teorisinin ise dört aşamalı olması, bir hanedanın nesilleriyle, onlar tarafından yönetilen devletin tavır ya da aşamalarının birbirlerine tam olarak karşılık gelmediğini göstermektedir. Bununla birlikte, aralarında bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi mevcuttur. Düşünür devletlerin ve yönetici nesillerin dairevî/çevrimsel hareketini ve bunların karşılıklı bağımlılıklarını vurgulamaktadır.[1258]

Böylece İbn Haldun, devletin tavırlarını çözümlerken, bir yandan bunların sadece asabiyetle değil, bedevîlikle ve devletin bedevîlikten hadarîliğe geçişiyle bağlantısını kurarken, diğer yandan da, devletin beş tavrı ile yönetici kuşakların durumu arasında da ilişki kurmaktadır.[1259] Bu noktada, kuşaklar teorisinin işaret ettiği nesiller düzeyindeki değişim ya da anlayış farklılaşması ve yöneticilerdeki demokratik tutumun yerini diktatörleşme eğiliminin alması durumu, toplumsal ortamın yöneticilerin kişiliği üzerindeki etkisinin anlaşılmasını sağlayabilir. Politikacının kişiliğinin, onun bakışı ile olaylar arasına giren bir tür mercek kabul edilebileceği ve bu merceğin bazan gerçeği tamamen çarpıtabileceği, bunun da uzlaşmazlıklara yol açacağı belirtilmektedir.[1260] Robert W. Cox'a göre, İbn Haldun'un dünya düzenindeki değişim sorununu nasıl anladığı hususuyla ilgili çalışmalar yapılması önem taşımaktadır.[1261] Maddî güç, ideoloji ve kurumlar arasında bir uygunluk olarak sunulan uluslararası hegemonyanın günümüzde kendisini tarihin döngüsel bir teorisine bırakıyormuş gibi görünebileceğini

[1256] Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Kayseri: Rey Y., 1992, s. 58-59.
[1257] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 219.
[1258] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 133.
[1259] Mücahid, s. 206.
[1260] Paul M. Sniderman, *Personality and Democratic Politics*, Berkeley: University of California Press, 1975, s. 37-42; Mesut Önen, *Uluslararası İlişkiler Dersleri*, 2. b., İstanbul: Beta Y., 1988, s. 62.
[1261] Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", in *Approaches to World Order*, s. 165.

belirten Cox, bunun, belirli zaman ve yerlerde birbirine uyan ve diğer zaman ve yerlerde birbirlerinden ayrılan boyutlar çerçevesinde (özellikle Machiavelli'de kendisini gösteren) *virtu/virtue/virtù* (onur, cesaret ve erdem) kavrayışlarının ya da insandan insana göçen (Hegel'in kavramsallaştırmasıyla) *Weltgeist*'ın (zamanın ruhunun) hatırlanmasıdır.[1262] Bu noktada İbn Haldun'da *virtu*'ya karşılık gelen kavram asabiyettir.[1263]

İbn Haldun'un sosyal bilimlerin ana mecrasındaki daha kapsamlı bir tarihsel bilinçle daha inhisarcı bir hegemonik tutum arasında köprü olduğunu söyleyen M. K. Pasha, onun düşüncesinin, "tarihselciliğin pozitivizm sonrası hümanist akımı"nın öncüsü olduğunu ileri sürer. Düşünürün yaklaşımı çerçevesinde sosyal düzenler ne ölümsüz ne de doğaldır, tarihseldir. İbn Haldun'un yaklaşımında maddî güçler, devletler ve medeniyetler, diyalektik değişimin öznesidir. Bu yüzden, mevcut dünya düzeni, son tahlilde, insan iradesiyle üretilmiş sosyal ilişkilerin küresel ölçekteki dondurulmuş bir biçimidir. Buna karşılık pozitivizm, genellikle, bu sosyal ilişkilerle ilgili olarak süreklilik ya da düzen vehmine yol açmaktadır.[1264]

Gerçekten de, İbn Haldun'un yaklaşımında değişim faktörü merkezî bir konuma sahiptir. Ona göre, elementlerden oluşan maddî âlem ya da evren, hem nesneler hem de hal ve durumlar ya da oluş ve özellikler bakımından değişip bozulan bir yapıdadır. Maden, bitki ve insanların de içinde olduğu bütün varlıklar ve canlılar, değişip bozulmaya mahkûmdur (*kâinün fâsidün*); toplumsal ve bireysel hal ve durumlar da böyledir. Böylece İbn Haldun, "değişim"i bir yasa olarak kaçınılmaz bir olgu kabul etmektedir. Ayrıca, doğal olaylar ile beşerî ve toplumsal olaylar arasında, değişimin kaçınılmazlığı ve oluştan bozuluşa yönelen bir gelişim sergilemeleri bakımından benzerlik kurmaktadır.[1265] Devletin yükseliş ve gerilemesi, "savunma ve güvenliğe dayanan siyasî düzenin istikrarı" ile "yöneten ve yönetilenlerin toplumsal, siyasal ve

---

[1262] Howard Williams, Moorhead Wright ve Tony Evans, *Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme*, çev. Zana Çitak ve diğerleri, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996, s. 412.
[1263] Bkz. Ritter, s. 2-3; Cemil Saliba ve Kamil Ayyad, *İbn Haldûn: Muntehabât*, Dimaşk: Matbaatu İbn Zeydun, 1933, s. 30; Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun" in *Approaches to World Order*, s. 163; Stowasser, *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas an Ibn Khaldun and Machiavelli*, s. 5, 13; Lacoste, s. 118-119; E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 156.
[1264] Pasha, s. 62.
[1265] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 68b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 165; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 184; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 345; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 345-346.

iktisadî faktörlerden etkilenen psikolojik durumları" arasında bir bağlantı gören düşünüre göre, mutlu çağa doğru ilerlemeci bir gelişim yoktur. Devlet de tabiî bir organizma gibi büyüme, olgunluk ve ölüm aşamalarını yaşamaya mahkumdur.[1266] Bunun aksini düşünenler, zamanın hayata olan tesirini, millet ve kavimlerde hal ve durumun, yaşayış şekilleri ve başka gelenek ve âdetlerin (*avâid*), nesillerin değişmesi ile farklılaşmakta olduğunu dikkate almamaktadırlar.[1267]

İbn Haldun'un bu yaklaşımını gözlemler de doğrulamaktadır. Parkinson'un ifadesiyle, "Tarih, bize, biri ötekinin yerine geçen iktidar biçimlerini ve her birinin kusursuzluk değil, çürüme elde ettiğini göstermektedir".[1268] Lacoste'a göre, İbni Haldun'un başvurduğu tam anlamıyla diyalektik akıl yürütme tarzı, onun, devletlerin yaşamında değişimin ve farklılaşmanın sahip olduğu yeri anlamasına yol açmıştır. "İbn Haldun için, siyasal düzenlerin yazgısını incelemek temelde, içiçe geçen pek çok diyalektik çelişkiyi incelemek demektir; sözkonusu siyasal düzenler kendi sonlarına ulaşıncaya kadar bu çelişkiler içinde gelişmek, dönüşmek ve çökmek zorundadırlar."[1269]

Siyasal iktidarın bölüşümü, otorite, siyasal değişim ve meşruiyet konularına odaklanan siyaset sosyologları, "Toplumda iktidar sahipleri kimlerdir, bu iktidar hangi mekanizmalar aracılığıyla uygulanır, hangi amaçla kullanılır, nasıl el değiştirir, nasıl korunur ve iktidarın meşruiyeti nereden kaynaklanır?" gibi sorulara cevap ararken genellikle birbiriyle çelişen iki ana görüşü savunmuşlardır. Bunlardan ilki, yapısal-işlevsel yaklaşımın "denge" ya da "mutabakat-uyuşum" teorisi, diğeri ise özellikle Marksist analizin ortaya attığı "çatışma" kuramıdır. Organizmacı bir yaklaşımı benimseyen uyuşumcu teoriye göre toplumsal sistem içindeki bütün unsurlar, insan vücudundaki tüm organlar gibi karşılıklı uyum ve dayanışma içindedirler. Bu yaklaşımın olumsuz yanı, "toplumsal değişim" olgusunun açıklanmasını belirli ölçüde zorlaştırıyor olmasıdır. "Çatışmacı" teoriye göre ise siyasal sistem birbiri ile çatışan ve çelişen unsurlardan (sınıflardan ya da gruplardan) meydana gelmiştir. Bu modelde, unsurların "karşıtlığı" esastır ve bu sürtüşme nedeniyle toplum sürekli olarak değişim yaşar ya da yenilenir. Siyasal iktidar meşruiyetini güç ve baskı ile sağlar ve başka bir

[1266] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 133,
[1267] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 2b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 37; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 27; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 8; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 160.
[1268] Parkinson, s. 9.
[1269] Lacoste, s. 182.

siyasal odak baskı araçlarını, yani iktidarı ele geçirinceye kadar konumunu muhafaza eder.[1270] Çatışmacı yaklaşım her ne kadar değişim olgusunu açıklamaya elverişliyse de, siyasal düzendeki istikrarı ve siyasal süreçlerdeki devamlılığı anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu iki yaklaşımın, siyaset olgusunun toplumsal temellerine belirli açılardan ışık tutmakla birlikte, eksik oldukları söylenebilir. İbn Haldun'un kuramının ise, her iki yaklaşımı da belirli ölçüde kendisinde mezcettiği görülmektedir. Düşünürün kuramında çatışma ve uyum içiçe geçmiştir. Farklı asabiyetler bir yandan çatışma yaşarken, diğer yandan da, belirli şartlar altında en güçlü asabiyetin etrafında bir mutabakat ve dayanışma oluşturabilmektedirler. Ayrıca çatışma olgusunun değişik düzeyleri açığa çıkarılmaktadır; salt asabiyetler arasında değil, iktidarı kişisel olarak tekeline almak isteyen hükümdar ile kendi asabiyeti arasında da çatışma yaşanabilmektedir. Böylece toplum ve siyasal iktidar, uyum ve çatışmanın farklı tezahürlerinin değişik derecelerde sergilendiği alanlar olarak tasvir edilmektedir. Bu, bir yandan değişim olgusunun, diğer yandan da toplumu ve siyasal düzeni devamlı ve kesintisiz nitelikteki baş döndürücü bir savrulmanın anaforuna kapılmaktan koruyan süreklilik ve istikrar unsurlarının analize dahil edilmesi anlamına gelmektedir.

Devletin Tavırları (Yapısal Dönemleri) Teorisi

Gerek devletin, gerekse hanedan içindeki kuşakların gösterdiği değişim ile "toplumu bir arada tutan" asabiyet arasında kurduğu ilişki, İbn Haldun'u, toplumun iç tutarlılığının teorisini kuran kişi haline getirmektedir.[1271] Her şeyin hareket, değişim ve bazı varlıkların da dönüşüm/istihâle yeteneğine sahip olduğunu söyleyen düşünür, devletlerin devinim ve değişiminin, sürekli yinelenen kapalı bir süreç, bir döngü olduğunu ileri sürmüştür. Düşünürün tavırlar teorisi (dönemler kuramı) olarak bilinen yaklaşımına göre, her devlet, kuruluşundan itibaren belirli dönemler geçirir ve en sonunda yerini bir başkasına bırakarak yıkılır.[1272] Devletin tavırları görüşünün İbn Haldun'un "tarih felsefesi"nin temelini oluşturduğu kabul edilegelmiştir.[1273] Bunun nedeni, üretim güçlerini, coğrafî yapıyı, ekonomik-teknik ilişkileri ve kolektif aksiyon

[1270] Yücekök, *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, s. 4.
[1271] Ekber S. Ahmed, *İslâm'ın Keşfi – İslâm Toplumu ve Tarihi*, çev. Lutfullah Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 211.
[1272] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 144.
[1273] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 321.

niteliği taşıyan asabiyeti bir sentez halinde inceleyen İbn Haldun'un, bu sentezin temel özelliklerini tavırlar teorisine yansıtmış olmasıdır.[1274] İbn Haldun tavırlar teorisini genel durumlar ve ahlâk açısından kısaca ve genel hatlarıyla "Hanedanlığın tavırları, tavırlara bağlı olarak hallerinin ve mensuplarının ahlâkının değişmesi" başlığı altında incelemiş olmakla birlikte, söz konusu tavır ve hallerden her biri hakkında *Mukaddime*'de özel olarak bir veya birkaç bölümde bilgi vermiş bulunmaktadır.[1275]

Bu teoriye göre, göçebelikle yerleşik hayat arasındaki dengeye bağlı olan devletin formlarının, yani aşamalar halinde sıralanan farklı biçimlerinin birbirini izleyişi (tavırları), her bir formun kendi özgül politik kültürünü ortaya çıkarır.[1276] Böylece İbn Haldun, devletlerin pekçoğunun şiddet yoluyla kurulmuş ya da gelişmiş olmakla birlikte, zamanla onlardaki güce dayalı yöntemlerde bir değişikliğin meydana geleceğini, nesil değişikliğiyle birlikte bir sonraki kuşağın, fetih yoluyla atalarına kabul ettirilen uygulamaları alışkanlık ve ataletle kabulleneceklerini, bugün şiddet ve baskı ile sürdürülen bir iktidarın, yarın kalıtsal haklarla hüküm sürmeye devam edebileceğini göstermiştir.[1277]

Birçok sosyal bilimcinin devletleri tek tip ya da "bir örnek" olarak görmelerine karşılık, İbn Haldun hem devletler arasındaki yapısal farklılıklara hem de bir devletin kendi içinde zaman boyutuna bağlı olarak yaşadığı yapısal değişikliğe önem vermektedir. Bir başka deyişle, İbn Haldun'un çözümlemesinde, devletlerin karar ve eylemleri, belirli bir dönemin şartlarına dayanması bakımından "tarihsel"dir, belirli bir "tarih"e özgüdür; bir başka zaman diliminde çok daha farklı politikalar üretilebilir. Buna karşılık bazı bilim adamlarının, bütün zaman ve mekânlar ve bütün devletler için geçerli değişmez davranış kalıpları bulunduğunu ileri sürmektedirler. İbn Haldun'un analizinde "tarihsel" olmaktan uzak olan öğe, yani "evrensel" özellik, politik karar ve tutumlardaki "değişme" ya da "değişim" olgusudur, onun çözümlemesinde "değişim",

[1274] *A.g.e.*, s. 322.
[1275] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar,* s. 228.
[1276] Robert W. Cox, "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", in *Governance without Government: Order and Change in World Politics,* s. 148.
[1277] Leslie Lipson, *Siyasetin Temel Sorunları*, çev. Fügen Yavuz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 2005, s. 203

evrensel ve bütün zamanlara özgü kesin bir niteliktir. Düşünürün kullandığı "sünnetullah" kavramı[1278] buna işaret etmektedir.

İbn Haldun için hiçbir toplumsal yaşam modeli, sonsuza kadar ilerleme göstermek şöyle dursun, kesin bir yeterliliğe ve kalıcılığı olan ahlâkî bir istikrara asla ulaşamaz.[1279] O kadar ki düşünür, Saint Simon'un sosyal hayattaki "kriz dönemleri" görüşünü hatırlatır şekilde, milletlerin ve nesillerin durumlarında bazı çağlarda büyük bir değişikliğin meydana gelmemesine karşılık, bazen sosyo-politik durumların yine de baştan başa değişebileceğini kaydeder.[1280] Değişim olgusu zannedilenden daha karmaşık bir yapı göstermektedir ve bilinen içsel faktörler kadar beklenmedik dışsal faktörlerin de hesaba katılmasını gerektirir. Bu çerçevede İbn Haldun, kendi zamanında Endülüs ve Kuzey Afrika'da yaşanan genel karışıklık ve doğudan gelen Timur tehdidi sırasında, olayların keskin bir gözlemcisi olarak, bu tarihsel değişimi anlamak ve açıklamak istemişti. Çünkü o, mevcut paradigmanın bu gelişmeyi açıklayamadığını düşünüyordu.[1281]

İbn Haldun'un devletin tavırları/dönüşümü teorisini aynı zamanda "iktidarın dönüşümü" olarak anlamak gerekir. Nitekim düşünüre göre, kendinden önceki devlet başkanlarının politikalarını değiştiren her bir devlet başkanı sanki başka bir devlet (*devletün uhrâ*) kuruyor gibidir.[1282] Bu çerçevede Emevîler ile Abbasîler'in iki ayrı devlet olarak düşünülmesi İbn Haldun'un devlet anlayışıyla uyumludur; bununla birlikte, ikisi arasındaki ilişkiyi, aynı devlet içinde iktidarın el değiştirmesi olarak da düşünebiliriz. Çünkü ülke ve halk aynıdır; devlet aynı kaldığı halde, iktidar ya da siyasal otorite değişmektedir. Nitekim Emevî Devleti'nin kuruluşu da gerçekte bir iktidar değişimidir; çünkü Hz. Muaviye, İslâm (Hilafet) Devleti'nin Suriye valisi durumundaydı. Aynı durum Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki ilişki için de geçerlidir. Burada iktidarın değişiminin farklı bir devletin kuruluşu olarak yorumlanmasının nedeni, yönetici aile ile devletin özdeşleştirilmiş olmasıdır. Buna

---

[1278] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 12b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 60; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 56; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 59; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 190; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 57.

[1279] Faruk Yaslıçimen ve Lütfi Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (287-324), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009, s. 309.

[1280] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 169.

[1281] Farhang Rajaee, *Globalization on Trial*, Ottawa: International Development Research Center, 2000, s. 1-2.

[1282] *Mukaddime*/Zağbî, s. 332; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 395; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 564. *Mukaddime*/Âtıf Ef.'de bu ifadeler yer almamaktadır.

mukabil demokratik ülkelerde farklı partilerin iktidara gelmesi yeni bir devletin kurulması olarak yorumlanmamaktadır. Fakat aradaki iktidar çatışmasının, kimi zaman, bir Emevî-Abbasî gerginliğinden daha küçük boyutlarda olmadığı görülmektedir. Nitekim Türkiye'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi, 1960'da kanlı bir darbeye neden olmuş bulunmaktadır.

Öte yandan, İbn Haldun'un devletin tavırları teorisi, devlet çatısı altındaki alt birimlerde yaşanan değişim ve dönüşümlerin anlaşılması bakımından da yararlı olabilir. Bir siyasal parti içindeki hâkim grubun zamanla asabiyetinin zayıflaması ve başka bir gruba yönetimi kaptırması, devletin tavırları teorisi yardımıyla daha anlaşılır biçimde analiz edilebilir. İbn Haldun'un tavırlar teorisi çerçevesinde yaptığı tasvir ya da değişim analizi, geleneksel pluralizmin baskı grupları yaklaşımını akla getiren öğeler içermektedir. Onun yaklaşımı çerçevesinde, devleti oluşturan kurumlar bir tür baskı grubu gibi hareket ederek kendi etki alanlarını ve çıkarlarını azamî boyutlara ulaştırmaya çalışmaktadırlar. Böylece devlet, kendi içinde bir tür "çatışma" alanı haline gelmiş olmaktadır. Bu noktada halk kitlelerinin siyaset üzerinde açık bir etkisi görülmez. Ancak bu, geleneksel elitist yaklaşımın savunduğu şekilde kitleleri mantıksız ve bilinçsiz kabul etmekten, elitlerin üstünlüğüne ve işlevselliğine vurguda bulunmaktan kaynaklanan bir değerlendirme değildir.[1283] Çünkü söz konusu seçkinlerin burada üstlendiği rol, İbn Haldun'un kuramında olumsuz bir duruma karşılık gelmektedir.

Gilpin, İbn Haldun'un konuya yaklaşımı ile Marksist teori ve Schumpeter'in açıklama modeli arasında benzerlik bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un tespitlerine benzer şekilde, Marksist terminoloji çerçevesinde, bir toplum tarafından gerçekleştirilen ekonomik ve sosyal büyüme ve yayılmanın, onun yıkılışının tohumlarını da ektiği söylenebilir. Joseph Schumpeter de, kapitalizmin başarısının, son tahlilde ekonomik başarıdan sorumlu risk alan girişimciyi ortadan kaldıracağını, çünkü onun, geçmişin birikmiş sermayesi üzerinde bir yönetici ve rantiyer olarak risk almadan yaşamaya başlayacağını söylemiştir.[1284] Findlay de, bir imparatorluğun büyümesinin sınırlarının, askerlik tarihçisi John Keegan ve sosyolog Stanislaw Andreski tarafından

[1283] Bkz. Yücekök, *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, s. 5.
[1284] Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981, s. 154.

ifade edilen, istilacı kabilenin işbirliği ve dayanışması gibi sosyal ve kültürel etkenlerle de ilgili olduğunu, fakat bu noktayı daha önce İbn Haldun'un *asabiyet* kavramıyla ifade ettiğini belirtmektedir.[1285]

Bütün bunlara ek olarak, düşünürün devletin tavırları olarak sıraladığı dönemsel özelliklerin Weber'in "ideal tip"leri gibi belirli ölçüde soyutlamalar içeren tipolojiler şeklinde düşünülmesinin yararlı olacağını belirtmek gerekir.[1286] Belirli bir tavra ait özelliklerin kısmen de olsa bir diğer tavra ait özelliklerle bazen aynı anda görünmesi mümkün olabilir. Ayrıca bu tavır ya da dönemlerin ne zaman başlayıp ne zaman bittiklerini kesin bir biçimde tespit etmek de her zaman mümkün olmayabilir. Burada İbn Haldun'un tıpkı bir fotoğraf gibi olayı aynen yansıtan bir şablon sunmak yerine, yorumlanmaya elverişli tahminî ve genellemelerden oluşan bir tasvir yaptığını akılda tutmak önem taşımaktadır.

Devletin Tavırlarının Karakteristik Özellikleri

Düşünür, devletin beş tavrını (devre, dönem) şu şekilde sıralamaktadır: Birinci Tavır: Gayeye erişme ve zafer) aşaması (*tavru'l-zafer bi'l-buğye*); İkinci Tavır: İstibdat dönemi (*tavru'l-istibdad*); Üçüncü Tavır: Rahatlık ve sükûnet dönemi (*tavru'l-ferağ ve'd-de'at*); Dördüncü Tavır: Kanaatkârlık ve barışçılık devresi (*tavru'l-kanu' ve'l-musaleme*); Beşinci Tavır: İsraf ve savurganlık dönemi (*tavru'l-israf ve't-tebzîr*).[1287] Üçüncü tavır duraklama, son iki tavır da gerileme dönemine denk düşmekle birlikte, devletin işleyişinde aksaklığa yol açan etkenlerin ikinci tavırdan itibaren ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir.[1288] Düşünüre göre, devletlerin kuruluşlarından yıkılışlarına kadar geçen bu beş aşamada, hem yönetenler hem de yönetilenler, bu evrelere bağlı olarak farklı ahlâkî özelliklere sahip olurlar. Bir başka deyişle, devletle birlikte toplum da değişmekte, bireysel ve toplumsal ahlâk (*huluk*), içinde bulunulan ortamın (*hâl*) yapısına (*mizâc*) bağlı olarak şekillenmektedir.[1289]

[1285] Ronald Findlay, "Towards a Model of Territorial Expansion and the Limits of Empire", *The Political Economy of Conflict and Appropriation* içinde (41-56), ed. Michelle R. Garfinkel ve Stergios Skaperdas, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 53. Keegan'ın eseri için bkz. John Keegan, *Savaş Sanatı Tarihi*, çev. Füsun Doruker, İstanbul: Sabah Kitapları, 1995.

[1286] Bkz. Nurullah Ardıç, "İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Dîvân*, S. 15 (2003), s. 160.

[1287] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 88b-89b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 206-208; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249-250; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 399-401.

[1288] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 233.

[1289] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 88b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 206; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249;

Bununla birlikte, İbn Haldun'un, devletin yıkılma ya da çözülmesi için bu evrelerin mutlaka yaşanması gerektiğini düşündüğü sanılmamalıdır. Ona göre, otokrat ve baskıcı bir hükümdarın iktidarı elinde bulundurduğu, kanunlara dayalı olmayan devlet, kısa zamanda yıkılmaya mahkûmdur. Öyle ki, böylesi bir rejimde devletin başına geçen hükümdarlar çoğu zaman halktan yüz çevirerek, yönetiminde bulunan halkın mahvolmasına sebep olabilmekte, kendi kişisel tutku ve hevesleri uğrunda halkı kuvvet ve takatleri dışında olan işlere zorlayabilmektedir. Böylesi bir hükümdarın yerini, onun ölümü vs. gibi bir nedenle yeni bir hükümdarın (*halef*) alması durumunda söz konusu şahsî arzu ve maksatlar da değişmekte, böylece devlet otoritesine itaat bir kat daha zorlaşmaktadır. Böylece kargaşa, fitne ve kan dökülmesine yol açan bir kaos ortaya çıkmakta (*el-hercü ve'l-katl*), devleti kuran kuvvetler arasında da çekişme ve rekabet meydana gelmektedir.[1290] Öte yandan, düşünürün kuşaklar teorisinin de, devletin en iyi halde değil, çoğunlukla en kötü durumda dört nesil sürmesini öngördüğü anlaşılmaktadır. Devletin "tabiî" ömrü her biri kırk yıldan oluşan üç ayrı nesle ait süreyi kapsamaktadır;[1291] dördüncü kuşakta yıkılış yaşanır. Ancak bu 120 yıllık süre, yöneticilerin performansına ve toplumsal şartlara göre uzayıp kısalabilmektedir.

Devletin birinci tavrı: Zafer kazanma ve hedeflere erişme çağı olan[1292] birinci tavır, kır toplumlarının kendi aralarında birleşip medenî/şehirli toplumlara saldırması ve ona üstünlük sağlaması ile başlar. Düşünürün yaşadığı çağda ve coğrafyada devletler, genellikle, savaşçılık yönünden güçlü bedevî/göçebe toplumların zayıflamaya başlayan kentlere saldırması ve onlara hâkim olması ile kurulmaktaydı.[1293] Bu dönemde, bedevî/göçebe toplumun başarılı olmasını ve devleti ele geçirmesini sağlayan asabiyet, henüz göçebeliğin ve kırsal yaşamın gelenekleri varlığını sürdürdüğünden, etkisini korumaya devam eder ve hükümdarlık, bedevî/göçebe toplumda olduğu gibi reislik örgütlenmesine benzer. Devlet, hükümdarlığı kuran güçlerin katılımıyla yönetilir,[1294] bir başka deyişle hâkimiyet, hükümdar ile kabilesi arasında belirli ölçüde ortaktır.[1295] Buna

---

Mukaddime/Uludağ, I, s. 399.

[1290] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 95b-96a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 221-222; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 269; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 478-479.

[1291] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 333

[1292] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 88b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 206; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 399-400; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 444.

[1293] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 145.

[1294] *A.g.e.*, s. 145-146.

[1295] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 229.

bağlı olarak, bedevî/göçebe toplumun devletleşmesi durumunda iktidarı eline geçiren reis, önemli görevlere kendi asabiyetinden olanları atar.[1296] Dolayısıyla, devletler, ilk kuruluş çağında hükümdarlığın (*mülk*) icaplarından uzak bulunurlar.[1297] Bu ilk dönemde devletin imkânları ve ganimetler, salt hükümdarın tekelinde değildir.[1298]

Öte yandan, düşünürün kuramı çerçevesinde mülk/hakimiyet tesis kurabilen topluluklar sadece bedevîler değildir. Şartların uygun olması durumunda bazı şehirliler/hadarîler de egemenlik sahibi olabilmektedirler. Bu durum üç şekilde gerçekleşmektedir: 1) Bir devletin hanedan mensuplarından bazılarının iç ihtilaf sonucu devleti bölerek kendi bağımsız devletlerini kurmaları, 2) Devletin gerileme döneminde merkeze uzak bölgelerin idarecilerinin bağımsızlıklarını ilan etmeleri, 3) Büyük bir devletin yıkılması sonucunda siyasal otoritenin kalmadığı bir şehirdeki asabiyetlerden birinin şehir hakimiyetini ele geçirerek bir şehir devleti kurması. İlk iki seçenekte, devlet kurucusu şahıslar, mücadeleleri sırasında bedevî topluluklardan önemli ölçüde destek alabilmektedirler.[1299]

İbn Haldun'un devletin ilk tavrı olarak adlandırdığı kuruluş dönemine ilişkin tespitlerini Claessen ve Skalnik gibi antropologlar da paylaşmaktadır. Bu isimlere göre, "erken devlet"in karakteristik özellikleri toplumsal eşitsizliğin karşılıklılık ilkesiyle dengelenmesi, egemenin soyağacının (hanedan) kutsallaştırılması ve üst görevleri ele geçirmenin egemenin soyağacına yakınlığa, yani asabiyete bağlı olmasıdır. Erken devletin yapısı, karşılıklılık ve egemenin soyağacına yakınlığa dayanmış görünmekle birlikte, devlet ne kadar gelişirse, bu öğelerin rolü o kadar azalmaktadır. Bir süre sonra etkili bir hükümet aygıtı gelişmekte, böylece devlet örgütü, varlığını, yöneticinin doğaüstü güçleri inancına başvurulmasını gerektirmeksizin ya da karşılıklılık ilkesine dayanan yükümlülükleri yerine getirme gereksinimi duyulmaksızın sürdürebilmektedir.[1300] Claessen ve Skalnik, "erken" devletten "ergin" devlete geçişin

---

[1296] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 91b-92a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 215; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 257; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 411.
[1297] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 140a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 324; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 385; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 86.
[1298] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 137a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 317; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 376; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 544; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 68-69.
[1299] Yıldırım, *İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi*, s. 200, n. 144.
[1300] Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, "Sınırlar: Erken Devletin Başladığı ve Sona Erdiği Noktalar", *Erken Devlet* içinde (277-300), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 296-297.

karakteristikleri olarak meşruiyeti ve egemenle akrabalığa dayanmayan bürokrasinin oluşumunu göstermektedirler.[1301] Karşılıklılık ideolojisinin yerini karşılıklılığa dayanmayan bir sistem ve sınıf zıtlıklarını yansıtan bir ideoloji almaktadır. Ancak bu, yavaş yavaş (tedricen) gelişen bir süreçtir.[1302] Yine Skalnik, İbn Haldun'un devletin birinci tavrı kavramına karşılık olarak "erken devletin emekleme evresi" tabirini kullanmaktadır: "Erken devletin 'emekleme evresinde' birçok ilişki, daha çok akrabalık ilkesine dayanmaktaydı (Ankole, Havai, Norveç, Tahiti, Volta, Zande) ki bu durum, onun yapısının neden az çok bölünmüş olduğunu ve neden kabile niteliğini gösterdiğini açıklamaktadır."[1303] Hazanov ise, yönetsel yapıların yavaş yavaş güçlenmesi ve toplumsal örgütün istikrar kazanması ile birlikte erken devletin "ilkel" mirasını attığını, böylece onun erken devlet olmaktan çıkıp ergin devlet haline geldiğini ileri sürmektedir.[1304]

Hakimiyet alanının genişliği ve egemenlik süresinin uzunluğu ile tarihte sıradışı bir konumda bulunan Roma İmparatorluğu'nun gücünün temellerini göstermek için yapılan kimi açıklamaların İbn Haldun'un teorisiyle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim, Roma'nın böylesine büyük bir güce ulaşmasını Mc Neill, özellikle, daha uygar komşularında gördükleri yozlaştırıcı lükse ve zenginliğe karşı uzun süre direnmiş olan dik başlı ve tuttuğunu koparır bir aristokrat sınıfının varlığı ile açıklamıştır.[1305] Bu özellikler bedevîlik niteliklerine ve asabiyete karşılık gelmektedir.

Devletin ikinci tavrı: İbn Haldun'un modelinde devletin ikinci tavrı, kişisel iktidar (istibdat), yani "iktidarı tekeline alma" (tüm yetkilerin bir elde toplanması ve tek adam olma) tavrıdır. Ancak bu kolayca ve çekişme olmaksızın gerçekleşmez. Çünkü mülkün tesisinde hanedanlığın sahibine destek olan ve katkıda bulunan çevreler de mevkilerini korumaya çalışır. Hükümdarın otoritesine ortak olmaya devam etmek ve mülkün nimetlerinden pay almak için çabalarlar. Bu yüzden hükümdarla aralarında düşmanlığı andıran bir durum meydana gelir. Çünkü bunlar, daha önce hakimiyet

---

[1301] *A.g.e.,* s. 297.
[1302] Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, "Modellerde ve Gerçeklikte Erken Devlet", *Erken Devlet* içinde (301-320),ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 314.
[1303] Peter Skalnik, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", *Erken Devlet* içinde (247-276), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 272.
[1304] Claessen ve Skalnik, "Modellerde ve Gerçeklikte Erken Devlet", s. 315.
[1305] Deniz Ülke Arıboğan, *Globalleşme Senaryosunun Aktörleri: Uluslararası İlişkilerde Güç Mücadelesi,* İstanbul: Der Y., 1996, s. 61.

kurmada ona destek olmuşlar, bu uğurda ölmeyi şeref bilmişler, onun yıkılmaması için kendilerini mahvetmeyi dahi göze almışlardır. Ancak reis konumunda olan kişi iktidara tek başına sahip olur, yakınlarını önemli mevkilerden uzaklaştırır, devlet gelirlerini salt kendisine tahsis ederse öbürleri ona yardım etmekten vazgeçerler. Bu yüzden hükümdar, kendisine muhalefet eden ve destek vermekten vazgeçen çevrelere karşı, kölelerin ve yeni dostların desteğiyle üstünlük kurmak ister.[1306] Bir başka deyişle, hükümdarla ona ilk önce arka çıkmış olanlar arasında yaşanan çekişmeyi, hükümdarın onlara üstün gelmesi ve onları saf dışı ederek iktidarı tekeline alması (*istibdat*) durumu izler.[1307] Ancak İbn Haldun'un terminolojisinde istibdat, özel bir dikta ya da bir tiranlık hali olarak anlaşılmamalıdır. İstibdat, devletin devlet olması için gerekli olan yönetimin gereğidir; bir başka deyişle devlet otoritesinin kurulmasıdır. İstibdat, gerek "mülk-ü tabiî"nin, gerekse "mülk-ü siyasî"nin tabiî bir halidir.[1308] Bütün bu gelişmeler, siyasal iktidarın merkezîleşmesi ve kişiselleşmesi anlamına gelmektedir. Bu aşamada yönetici, birinci aşamadakine göre daha çok sıkıntılarla karşılaşır.[1309] İktidarın kişiselleşmesi, çağdaş terminoloji çerçevesinde yapılan tasnifler çerçevesinde monarşiye karşılık gelmektedir.

Bu ikinci evrede yönetimi tekeline alan hükümdar, kendisi gibi devletin kuruluşuna iştirak etmiş olan asabiyetinin yönetime katılmasına izin vermemek ve onların gücünü kırmak için, devlet hizmetlerine dışarıdan kendi seçtiklerini alır.[1310] İbn Haldun, bu gelişmeyi, "insan doğası"ndan kaynaklanan bir özelliğe bağlar; bir reis hükümdarlık makamına geldikten sonra, insanda mevcut olan hayvanî tabiatın ya da özelliklerin bir sonucu olarak büyüklenme ve *kibr*e kapılır. Öyle ki, yönetimi diğerleriyle paylaşmak istemez ve onlar üzerinde *tahakküm* kurarak despotluğa yönelir. Tahakküm altında olmalarından dolayı tebaanın yönetime katılmak için mücadele etme

[1306] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 229.
[1307] *A.g.e.*, s. 230-231.
[1308] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 327. Ancak Hassan sözlerini, hatalı olarak, "İstibdat dönemini, 'mutlakiyet aşamasının gerçekleştirilişi' biçiminde betimleyebiliriz" diyerek sürdürmektedir. Gerçekte burada istibdat kavramı ile demokrasinin karşıtı olan mutlakiyet değil, demokratik devletlerde de görülen türden (yaptırıma dayalı) devlet otoritesi kastedilmektedir. İbn Haldun'un terminolojisinde yönetimin yönetilenlerden vergi alması, devletin koyduğu kanunlara uymayanların cezalandırılması ve devlet otoritesini tanımayanların tecziye edilmesi, istibdat anlamına gelmektedir.
[1309] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 146.
[1310] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 400.

cesaretleri giderek yok olur. Hükümdarların belli bir aşamadan sonra despotizme yönelmesi devletler için kaçınılmaz bir akıbettir.[1311] Kendi asabiyetini devlet hizmetlerinden uzaklaştıran hükümdar, köleler/devşirmeler edinerek ve ihsanıyla adamlar besleyerek yeni yardımcılar edinmeye çalışır. Böylece, mensup olduğu asabiyeti hakir ve güçsüz düşürmeye ve devlet yönetiminde kişisel otoritesini mutlak bir biçimde kurmaya çalışır.[1312] Hükümdarın bunu yapmasının nedenlerinden biri, ilk yardımcıları ve kendi asabiyetinden olanların, aynı kökenden (*neseb*) gelmeleri nedeniyle kendilerini çok değerli kabul etmeleri, üstün görmeleri ve hükümdara her konuda itaat etmeye yanaşmamalarıdır.[1313] Ayrıca, devleti kurmuş olan asabiyete mensup olanlar, devletin kuruluşunda baba veya atalarının yaptıkları hizmet ve fedakârlıkları öne sürerek kaprisli tutumlar sergilemeye devam ederler. Bu yüzden hükümdar, onların yerine, en belirgin özellikleri kendisine boyun eğmek, dalkavukluk etmek ve isteklerini tartışmaksızın yerine getirmeye çalışmak olan yabancı kimseleri yardımcılar olarak (*el-mustana'înü*) önemli görevlere getirir.[1314] Bunun sonucu olarak kendi asabiyet ya da topluluğu giderek ona düşman hale gelir. Buna karşılık, hükümdarın yeni yardımcıları, bütün varlık ve mevkilerini (*câh*) ona borçlu olmaları nedeniyle ve kendi konumlarını koruyabilmek amacıyla onu kendi asabiyetine karşı hayatları pahasına desteklerler.[1315]

Ancak, devletin başındaki kişi ile yeni yardımcıları arasındaki bağ (*karâbet*), eski yardımcıları ile olan kadar güçlü hale gelmez.[1316] Çünkü yeniler, hükümdar ile akrabalık ya da soy bağına sahip değildir. Oysa asabiyetin gücü akrabalık (*el-karâbetü ve'r-rahim*) bağına dayanır.[1317] Devlet olma ya da siyasal otoriteyi ele geçirme sürecinin başlangıcında büyüklük ve otoriteye, asabiyeti oluşturanlar ortak olduğu için, hepsi aynı amaç için yekvücut çalışmış, pek çok zorluk ve tehlikeyi hatta canlarını vermeyi göze

---

1311 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 234-235; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 388-389.
1312 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 249; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 445.
1313 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 93a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 217; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 260; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 466.
1314 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 190b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 429; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 537.
1315 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 92a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 215; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 257; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 460-461.
1316 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 93a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 216-217; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 260; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 413-414.
1317 *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 142a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 392; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 98.

almışlardır. Ancak, hedefe ulaşıldıktan sonra otorite ve prestije (*el-mecdü*) bir tek kişi sahip olup diğerlerini bundan menettiğinde, yani yönetimde katılımcılıktan uzaklaşılıp despotizme yönelme görüldüğünde, onlar artık devlet ya da siyasal otorite için çalışmak ve onu yüceltmek için eskisi gibi gayret ve azimle çalışmazlar. Onlardan sonra gelen kuşak da aynı şekilde hareket eder. Onların yerine görevlendirilen yabancılar (ücretli ordu ve bürokrasi) ise sadece devlete ya da siyasal otoriteye hizmet karşılığında aldıkları ücretleri düşünürler ve bunun dışında bir idealleri bulunmaz. Bu ücretler için kendilerini ölüme atacakların sayısı ise fazla değildir. Böylece, asabiyeti oluşturanların dayanışma, cesaret, azim ve fedakârlıklarının ortadan kalkmasıyla asabiyet bozulur, bunun sonucu olarak da devlet ya da siyasal otoritenin gücü zayıflar ve çöküş dönemine girilir.[1318] Buna paralel olarak, göçebe yaşam tarzının alışkanlıklarının unutulduğu ve kentsel yaşam tarzının iyice benimsendiği görülür. İktidarın kişiselleşmesi, kentsel yaşam tarzının yerleşmesinin bir sonucu olarak hükümdarın, yıkılan devletin yönetim biçimini taklit etmesiyle de ilgilidir.[1319]

İbn Haldun'a göre devletin işleyişindeki bozulma bu ikinci aşamada ve askerî, idarî ve malî alanlarda başlar. Askerî alandaki bozulmanın nedenlerinden biri, devletin güçlenmesi ve siyasal otoritenin hükümdarlık özelliklerine bürünmesi, yani siyasal katılımın azalarak yöneticinin bütün yetkilerini tekeline almaya çalışması sonucunda hükümdar ile ordu komutanları (*el-ümerâü ve'l-küberâ*) ve önde gelen devlet görevlileri (*rüesâ*) arasında meydana gelen güvensizliktir.[1320] Öte yandan askerler (*cünd*) de, devlet başkanının asabiyetini yitirip güç kaybetmesinden dolayı, yönetime karşı cesaretlenirler ve devlet onları sakinleştirmek için maaşlarını yükseltip yaptıkları harcamaları çoğaltır. Bunların yanı sıra devletin gelişim sürecinin bu evresinde, vergi toplamakla görevli memurlar büyük servetler elde ederler ve görevleri önemli hale gelir.[1321] Yaşanan bu gelişmenin, başta silahlı kuvvetler olmak üzere birtakım devlet kurumlarının bir baskı grubu işlevi görmeleri olarak değerlendirilmesi mümkündür.[1322]

[1318] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 199; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 238; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 390-391.
[1319] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 147.
[1320] *Mukaddime*/Zağbî, s. 331; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 394; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 104; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 563. *Mukaddime*/Âtıf Ef.'de bu ifadeler mevcut değildir.
[1321] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 143a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 330; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393-394; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 561-562.
[1322] Bkz. Gürbüz, s. 167.

İbn Haldun'un devletin ikinci tavrı olarak adlandırdığı olguyu yansıtan gözlemleri antropologlar da yapmış bulunmaktadır. Skalnik, şöyle demektedir: "Benim incelediğim örnek olayda (Volta Havzası erken devletlerinde) kamu yönetimi görevleri genellikle siyasal makamlarda akrabalığa dayanan herhangi bir hak ileri sürebilecek durumda olmayanlara verilmekteydi."[1323] Skalnik ayrıca, "erken devlet"te ekonomik eşitsizliğin giderek büyüdüğünü, vergi yükümlülüğüne angarya ve el koymaların da eklendiğini belirtir. Bu "eşitsizlikçi ilişkinin son evresi"nde ise, fizik (askerî) güç kullanma tehdidiyle veya güç kullanma eylemiyle açıkça sömürücü bir vergi toplama mekanizması oluşmuştur.[1324]

Claessen ve Skalnik, erken devletin sona eriş nedeni olarak karşılıklılık ve egemenin soyağacına yakınlık ilkelerinin aşılamamasını ve devlet örgütünün ekonomik gücü elinde bulunduranların elinde bir araca dönüşmesini gösterirler: "Temel ideolojik kavramlar artık boş, anlamsız gelmeye başladığı zaman, son yakındır.... Temel üretim aracı olarak toprak, bir özel mülk nesnesi olur ve devlet örgütü, üretim araçları üzerinde tekelci denetim kurmuş olmaları ile tanımlanan toplumsal sınıfın üyelerinin elinde bir araç durumuna düşer. Böylece 'erken devlet' yerini 'ergin devlet' örgütüne bırakmış olur. Bunun üzerine, yeniden örgütlenme, ... yeni ideolojik temellerin kendilerini ortaya koyma gücünü verecektir; ya da, ... bölünmeyi önleme olanağı bulunmayacaktır."[1325]

Temel ideolojik kavramların boş ve anlamsız gelmesi, İbn Haldun'un terminolojisinde asabiyetin yok olması anlamına gelmektedir. Fakat gelişmiş bir idarî örgüt, asabiyetin yokluğuna rağmen devletin varlığını bir süre devam ettirebilir. Claessen ve Skalnik bu aşamaya gelen bazı erken devletlerin başka devletler tarafından ortadan kaldırıldıklarını veya boyun eğdirildiklerini belirmektedir. Bu son da, İbn Haldun tarafından öngörülmüştür. Skalnik, düşünürün sözünü ettiği istibdat olgusuna da işaret etmektedir: "... erken devletlerin, az çok mutlak oldukları görülen ve hatta bazen ellerinde geniş yürütme yetkileri bulunan oldukça despotik egemenlerin yönetimindeki monarşiler oldukları söylenebilir. Bununla birlikte, söz konusu mutlakçılığın daha çok yönetici hiyerarşiye karşı işlediği; hiç değilse avam halktan çok yönetici hiyerarşiyi

[1323] Skalnik, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", s. 251.
[1324] *A.g.e.*, s. 256-257.
[1325] Claessen ve Skalnik, "Sınırlar: Erken Devletin Başladığı ve Sona Erdiği Noktalar", s. 298.

etkilediği unutulmamalı."[1326] İbn Haldun da istibdat kavramıyla bunu kastetmektedir; hükümdar, yetkilerini paylaşmak zorunda kaldığı asabiyetini tasfiye ederek "kapıkul"larını istihdam etmektedir. Machiavelli de, iyi düzenlenmiş her yönetimin bile, kişisel çıkarlarını kamusal yarardan üstün tutan bir tiranın adım adım yanındakileri olabildiğince kendisinin suç ortakları haline getirerek bireyin özgürlüğünü elinden aldığı, aldıkça da kendisine bağladığı bir bozulmaya sahne olacağını belirtmektedir. Ona göre, her ülkenin toplumsal yapısına, alışkanlıklarına ve özgürlüklerine olan düşkünlüklerine göre bir bozulma eşiği vardır.[1327]

Birçok Batılı bilim adamının İbn Haldun'u yeterince incelemeden onun kuramıyla ilgili olarak yüzeysel ve bir ölçüde yanlış sonuçlara vardıkları görülmektedir. Mesela Ernest Gellner, Osmanlı İmparatorluğu'nun en azından merkezî bölgelerinde ve erken döneminin sonlarında, İbni Haldun'un açıklama modelindeki iki yaygın özellikten bir istisna olarak kaçınabildiğini ileri sürer. Bu iki özellik, iktidarın aşiret temeli üzerinde olması ve devletin kırılgan yapısıdır. Ona göre, Osmanlı'da aşiret olarak değil, tek tek bireyler olarak beraberce işbaşına gelen bir elit sözkonusudur.[1328] Oysa, Gellner'in istisna olarak gösterdiği bu durum, İbn Haldun'un tam da devletin kuruluşundan sonraki aşamalarda yaşandığını söylediği süreçten ibarettir. Başlangıçta devlete güç sağlayan temel unsuru, Osman Gazi'nin reisi bulunduğu aşiretteki asabiyet oluşturmaktaydı. Osman Gazi'nin asabiyeti, yakın çevresindeki asabiyetleri kendi çevresinde birleştirebilme kabiliyetine sahipti. Öte yandan İbn Haldun, Gellner'in sözünü ettiği kırılgan yapıyı genel bir özellik olarak görmemektedir; onun "küllî devlet" olarak adlandırdığı siyasal oluşumlar farklı bir niteliğe sahiptir: "... *küllî* (büyük) devletler, neseb (soy) veya *velâ* (ittifak) asabiyetiyle yönetmeye dayanır. Küllî devlet, hükümdarların uzun bir zaman süresince, birbiri ardınca geldiği devletlerdir. Bu, istila (iktidarı ele geçirme) ve üstünlüklerindeki ana kuraldır. Yıkılışlarına dek böyle kalırlar. Sahip oldukları asabiyetle, üstünlüğü başka hak sahiplerinin ellerinden çekip alırlar.

[1326] Skalnik, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", s. 273.
[1327] Alev Tolga, "Çevirenin Önsözü", Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* içinde (13-14), çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Y., 2009, s 14.
[1328] Gellner, Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak,* çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk ve Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Y., 1998, s. 124. Gerçekte, Osmanlı Devleti'nin çözülme sürecinde ortaya çıkan aksaklıkların hemen hepsi, İbn Haldun'un dile getirmiş bulunduğu sorunlar durumundadır. Bkz. Sâmi Şener, *Osmanlı'da Siyasî Çözülme*, İstanbul: İnkılab Y., 1990, s. 155-159.

Önceki devletin elindeki işleri üstlenirler."[1329] Düşünürün sözünü ettiği küllî devletler, salt neseb asabiyetine dayanmamakta, onun yerini velâ (ittifak) asabiyeti de alabilmektedir.

Ortadoğu'da kurulan devletlerin tarihinin İbn Haldun'a göre bir "tekrar"dan ibaret olduğunu söyleyen Ş. Mardin ise, göçerlerin devlet merkezini ele geçirmesi demek olan bu "tekrar"ın Ortadoğu için son derece gerçekçi olduğunu söylemektedir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'na bakıldığı zaman, örgütlenmesi sayesinde bu gidişe kendi sınırları içinde son verdiği görülmektedir. Osmanlı patrimonyalizmi olarak adlandırılan bu örgütlenme, hükümdarın otoritesini ülke geneline dağılmış bir feodal sınıf değil, gelecekleri padişahın şahsına bağlı bir "patrimonyal bürokrat" sınıf aracılığıyla sağlamasından ileri gelmektedir. Bu bürokratlar asker ve sivil iki kesimden oluşmaktadır. Bunlara din adamları da eklenmektedir. Buna rağmen İbn Haldun'un işaret ettiği tehlike, ülkenin "çevre" alanlarına egemen olan kabileler ve "eşraf" yüzünden tam olarak giderilememiştir.[1330] Ancak Mardin, İbn Haldun'un bu "patrimonyal bürokrasi" olgusuna "devletin tavırları" kuramı çerçevesinde zaten işaret etmiş bulunduğundan habersiz görünmektedir. Osmanlı tarihini çok iyi bilen bir tarihçi olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan etkilenmiş bulunması nedensiz değildir.[1331]

Öte yandan, "oligarşinin tunç yasası"nı savunması ile ün kazanmış olan Robert Michels'in, İbn Haldun gibi hükümdarların dönüştürücü işlevine işaret etmiş bulunduğu görülmektedir. Demokrasi ve sosyalizmin savunulduğu ideal şekliyle gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu ve demokrat liderlerin gerçekte iki yüzlülük yaptıklarını düşünen Michels, herşeye rağmen, oligarşik eğilimlerin azaltılmasının bir aracı olarak, daha az kötü bulduğu demokratik ideolojileri ve hareketleri destekliyor ve daha fazla demokrasi için mücadele edilmesini olumlu buluyordu. Ancak, politik liderliğin oligarşik mahiyetine vurguda bulunan Michels'in bu yaklaşımı, toplumsal değişim olgusunun ve liderlerin topluma yaptıkları katkıların anlaşılmasını güçleştiriyordu. Sorunun çözümünü Michels, güçlü karizmatik liderlerin olağanüstü niteliklerinde bulmuştu. Ona göre, ortalama seviyenin çok üzerinde vasıflara sahip olan bu tür liderler, sahip

[1329] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 200.
[1330] Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 208-209.
[1331] Coşkun Çakır, "Historiography", *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. Bruce Masters ve Gábor Ágoston, New York: Facts On File, Ltd., 2009, s. 254.

oldukları niteliklerin sağladığı erdemle olağanüstü işler yapma kapasitesine sahiptiler. Michels (ö. 1936), Mussolini'yi böylesi bir lider olarak görüyordu.[1332]

İbn Haldun'un, liderlerle ve sosyal değişimin dinamikleriyle ilgili olarak çok daha tutarlı, mantıklı ve geçerli açıklamalar yapmış olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Michels'in çözümlemesi, demokratik yönetimlerin de bir tür hükümdarlık ve hanedanlık kabul edilebileceklerini göstermesi bakımından dikkate değer niteliktedir. Ona göre, otoritenin atanmasında başvurulan yol isterse seçim olsun, değişik kademelerdeki yöneticiler iktidarlarını sürdürme eğiliminin bir sonucu olarak kendilerinin yerini alacak olanları bir çeşit kooptasyon (halef tayini) ile belirlerler. Bu noktada resmî seçimler bir onaylama mekanizması olmanın ötesine geçemez. Böylece örgütlerin tümü, demokratik olanlar da dahil olmak üzere fiilen oligarşik bir yapı arzederler, bir başka deyişle "oligarşinin tunçtan yasası"na tâbidirler.[1333]

Devletin üçüncü tavrı: Hükümdar, başlangıçta kendisine destek olan asabiyetini "tam olarak" tasfiye edip iktidara kesin biçimde sahip olunca, devlet "sükûnet ve rahat etme tavrı" olan üçüncü döneme girmiş olur. Bu dönemde hükümdar artık sadece kendi görüşlerine göre hareket eder.[1334] Ayrıca müreffeh ve rahat bir hayat sürmek isteyen hükümdar, devlet gelirlerini kentlerin güzelleştirilmesi, kamu binalarının yapımı, bilim ve sanatın desteklenmesi için harcar. Devlet bürokrasisindeki herkesin dünya nimetlerinden bolca yararlandığı bu dönemde halk da refah içinde yaşar.[1335] Böylece şehirlerin gelişip büyüdüğü, büyük binalar, köşkler, kaleler ve heykellerle dolduğu görülür. Hükümdar, maiyetinde bulunanların sayısını çoğaltır, maaşlarını artırır, derece ve rütbelerini yükseltir ve görkemli askerî törenler düzenletir. Askerler süslü teçhizat, silah ve kıyafetlerle donatılır.[1336] Çok sayıda bayraklar kullanılır, renkler çoğaltılır.[1337]

[1332] Seymour Martin Lipset, "Introduction", Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* içinde (15-30), New Brunswick: Transaction Publishers, 1999, s. 32.
[1333] Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 48.
[1334] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 231-232.
[1335] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 147.
[1336] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 445-446.
[1337] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 128a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 292; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 348; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 5.

İbn Haldun'a göre, devlet kurumunun yapısal özelliklerinden olan otoritenin (*mecd*) belirli bir aşamada tek bir elde toplanması ve sükûnet ile rahatlığın tercih edilmesi olguları, devletin çöküş dönemine girdiğini gösterir.[1338] Bütün bunlar, ekonomik alanda başlayan bozulmanın da habercisidir. Başlangıçta devletin halka karşı izlediği politika yumuşak (*rıfk*) olur; devlet harcamaları ölçülüdür, halkın (*re'ayâ*) malının haksız yere yenmesinden uzak durulur, vergi toplamaya düşkünlük gösterilmez ve vergi memurlarından ayrıntılı hesaplar istenmez. Fakat bu üçüncü "tavır"da idarecilerin ve onları taklit eden şehirlilerin harcamalarında artış olur. Bunun sonucu olarak devlet, gelir elde edebilmek için hemen her ekonomik faaliyeti ve malı vergilendirmeye çalışır.[1339] Devletin ilk döneminde vergiler az ve vergi oranları düşük, fakat toplanan vergilerden elde edilen yekün fazladır. Vergi az olunca insanlar şevkle çalışır, ülke kalkınır (*i'timâr*), üretim (*mahsûl*) artar ve müreffeh bir yaşam başlar. Böylece vergi alınacak malların sayı ve miktarı artar ve alınan toplam vergi çoğalır. Daha sonra devletteki sadelik ve halkın mallarından uzak durma anlayışı yerini yönetimde despotizme (*el-mülkü'l-adûd*) ve kurnazlığa (*keys*) bırakır. Devletin başındakilerin lükse dalmaları, pahalı alışkanlıklar edinmeleri ve harcamalarını çoğaltmaları, daha fazla gelire ihtiyaç duymalarına, bunu sağlamak için tedrîcen her alışverişe vergi koymalarına ve her kalemdeki vergileri arttırmalarına neden olur. Sonuçta vergiler itidal sınırlarını aşar ve halkın çalışma, ekonomik faaliyette bulunma ve üretme şevki kaybolur. Ağır vergiler onların kazanç elde etme umutlarını ve emellerini yok eder ve pek çok kişi çalışıp üretmekten el çeker. Sonuçta vergi alınacak faaliyet ve mallarda azalma olur ve devletin toplam vergi gelirleri düşer.[1340]

Bununla birlikte, devletin merkezine uzak olan şehirlerde, her ne kadar bayındır olsalar dahi, bedevîlik hal ve alışkanlıkları bir ölçüde varlığını sürdürür ve göze çarpar.[1341] Bu durum, Wallerstein'ın dünya genelinde düşündüğü merkez-çevre farklılaşmasının ülkesel çapta benzeridir: "Merkez devletler ulusal olarak, çevre

---

[1338] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a-85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 199-200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 238-239; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 391.
[1339] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 143a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 330; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 561-562.
[1340] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 135b-136a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 312-313; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 369-370; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 539-540
[1341] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 179a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 405; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 503; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 290.

ülkelerden daha yüksek bir burjuva yüzdesine sahiptir."[1342] Öte yandan, İbn Haldun'un modelinde devletin birinci ve ikinci tavırdan üçüncü tavra geçişle sergilediği dönüşüm, antropologlar tarafından, "erken devlet"in "erken" olma niteliğini yitirmesi olarak adlandırılmaktadır. Hazanov'a göre, ilk halifeler dönemindeki Arap fetihleri ve Moğollar'ın İran'ı fethi sonrasında kurulan erken devletler, önceki devletlerin etkisi altında gelişen ikincil erken devletlerdi. "Bu özel durumda erken devlet 'erken' olma niteliğini, fetihçi yapılarının tümden biçim değiştireceği noktaya dek olmak üzere ancak kısa bir süre için korur."[1343] Anlaşılacağı gibi, İbn Haldun'un "üçüncü tavır" olarak adlandırdığı evreyi Hazanov devletin "erken" niteliğini yitirmesi olarak nitelendirmektedir. Bu nitelik değişmesini Skalnik şu şekilde tasvir etmektedir: "... uzmanlaşma arttığı, maaş ödenen kamu görevlilerinin kullanılması eğilimi hızlandığı, bürokrasi aygıtının ön plana çıktığı ve toprak üzerinde özel sahipliğin geliştiği oranda, erken devletin karakteristik özelliklerinin ortadan kalktığı görüldü."[1344]

Buradan, antropologların "erken devlet" kavramının İbn Haldun'un devletin birinci ve ikinci tavrı şeklinde adlandırdığı yapıya karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de, Cohen'in "erken devlet"le ilgili olarak ulaştığı bulgular, İbn Haldun'un "devletin üçüncü tavrı" olarak adlandırdığı dönemi tasvir etmektedir. Ona göre, siyasal örgütlenme ya da devlet mekanizması, önderliğin (riyasetin) kamu yönetimi alanında artan işgücü yüküne bir yanıt olarak merkezîleşir. Bununla birlikte işe henüz sınıf çatışması ve yönetilenlerin yönetenlerce sömürülmesi karışmış değildir. Devlet haline gelişin ve merkezîleşmiş denetimlere geçişin nedeni, bunların değil, halkın önderlerce (reislerce) daha önce de yerine getirilmekte olan işlevlere duyduğu gereksinimin artmasının sonucudur. "Böylece artmış etkinlikler ve işlevler bir kez rutinleştikten ve bunların kazandığı yeni güç, simgesel ve kültürel dile dökülüş (ifade) biçimlerine bir kez ulaşıldıktan sonra, ama ancak o zaman, kaynaklara eşitsiz ulaşma olanaklarına sahip daha yüksek bir tabaka oluşturan bir yönetici sınıftan söz edebiliriz."[1345] Benzer şekilde

---

[1342] Immanuel Wallerstein, "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması", *Irk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (145-156), ed. Etienne Balibar ve I. Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995, s. 155.
[1343] Anatoli M. Hazanov, "Erken Devlet Konusunda Çalışmanın Bazı Kuramsal Sorunları", *Erken Devlet*, içinde (113-133),ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993, s. 116.
[1344] Skalnik, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", s. 270.
[1345] Cohen, s. 83-84.

Claessen ve Skalnik de, büyüyen bir artının, yani zenginliğin, bir yandan refaha ve gösterişçi tüketime, diğer yandan da nüfus artışına yol açtığına dikkat çekmektedir. Ancak, gittikçe artan sayıda insanın ürettiklerinin gittikçe artan bir bölümünü teslim etme yükümlülüğü ile karşılaşması, yani vergi yükündeki artış, onların yalnızca yiyecek üretimiyle uğraşmaya bağımlı kılınmalarına neden olur. Toplumsal konumlar (statüler) giderek daha katı bir biçimde yapılandırılır ve ekonomik eşitsizlik, zamanla toplumsal yapının ve kurumların kalıcı bir özelliği haline gelir. "Erken devlette görülen bu gelişmelerin sonucu, nüfusun uygulamada birbirlerine daha çok vergilendirme sistemiyle bağlanan toplumsal kategorilere, bir 'yönetenler' bir de 'yönetilenler' olmak üzere iki kategoriye kesin bir biçimde bölünmesine varır."[1346]

Bütün bu tasvirler İbn Haldun'un tespitlerinin tekrarlanması anlamına geldiği gibi, P. Kennedy'nin verdiği örnekler de düşünürün açıklama modeliyle uyumludur. Kennedy'ye göre, XVI. yüzyılda (Moğol) Babür İmparatorluğu'nun görkemli sarayları o kadar göze batan tüketim merkezleriydi ki, Versailles'daki Güneş Kral bile onları aşırı bulabilirdi. Binlerce hizmetli ve tufeylînin, haremin ve hayvanat bahçelerinin, bir sürü koruma görevlisinin giderleri, aşırı giysi ve mücevherlerin bedeli ancak sistemli bir sömürü mekanizmasıyla karşılanabiliyordu. "Efendilerine önceden belirlenmiş miktarlarda gelir sağlamak zorunda olan vergi toplayıcıları köylü ve tüccara, fark gözetmeden bela oluyorlardı."[1347] Benzer şekilde bir zamanların güçlü İspanya'sının duraklamasında da II. Philip'in başlattığı kaynak israfı ve buna bağlı olarak benimsediği yüksek vergi politikaları belirleyici olmuştu.[1348]

Devletin dördüncü tavrı: Devletin üçüncü tavrı olan rahat ve sükûnet dönemini, uzlaşmacılık, kanaat ve barışçılık dönemi izler. Bu devir hükümdarların seleflerinin yolunu izlediği[1349] ve bir önceki *ferağ* dönemini taklit ettiği bir politikayı yansıtır.[1350] Hükümdar, kendisinden önceki hükümdarların tesis ettikleriyle yetinir, dengi ya da hasmı olan hükümdarlara karşı barışçı bir tutumu benimser. Hakimiyet

[1346] Claessen ve Skalnik, "Sınırlar: Erken Devletin Başladığı ve Sona Erdiği Noktalar", s. 289.
[1347] Paul M. Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı, 7. b., Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1998, s. 15.
[1348] *A.g.e.*, s. 45, 61, 63.
[1349] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 207; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 446-447.
[1350] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197-198; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 236-237; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 424-425.

alanını genişletme hususunda sıkıntılara ve zahmetlere katlanmayı bir yana bırakıp atalarından miras kalan refahtan yararlanmaya yönelir.[1351] Böylece devlet, sahip olunanlarla yetinme, yani statükoyu muhafaza ve barış politikası izlemeye başlar. Geçmişten tevarüs edilen kurumsal yapı ve teamüller aynen sürdürülmeye çalışılır. Devleti kuranların sonraki kuşaklardan daha ileri görüşlü olduklarına inanıldığından, onları taklit etmek gerektiği kanaati benimsenir. Toplum artık savaşçılık özelliğini yitirmiş, devlet teşkilatındaki asabiyetten doğan güç çoktan yok olmuş, başka devletlerle iyi geçinmek dışında izlenebilecek bir yol kalmamıştır.[1352]

Devletin dördüncü tavrına özgü özelliklere, İbn Haldun'un gözlemlerini doğrulayacak şekilde Weber de işaret etmektedir. Ona göre, büyük güçler her zaman ve kaçınılmaz olarak yayılmacı eğilimler taşımazlar. Bu konudaki tutumları sık sık değişir ve bu değişikliklerde ekonomik etmenler ağırlıklı bir rol oynar. Mesela İngiliz politikası bir süre oldukça bilinçli bir biçimde, daha fazla siyasal yayılmadan vazgeçmiştir. Hatta, elindeki kolonileri korumak için bile şiddete başvurmaktan kaçınmış; siyasetini tecritçi saldırmazlığa ve sarsılmaz kabul edilen bir ekonomik üstünlüğün verdiğini güvene dayandırmıştır.[1353]

Devletin beşinci tavrı: Beşinci tavır, kısaca savurganlık, gerileme, israf ve saçıp savurma,[1354] nimetlere ve lezzetlere dalma dönemidir. Bunlar, devletin ihtiyarlama çağının sebep ve âmilleri olarak kendisini gösterir.[1355] Bir başka deyişle bu dönem, ölçüsüzce harcamalarda bulunma çağıdır. Hükümdar (*sâhibü'd-devlet*) ve çevresi, devletin birikimlerini zevk ve arzuları için harcar, eğlence toplantıları düzenler. Bu toplantılarda hükümdara eşlik eden kimseler, hak etmedikleri ve üstesinden gelemeyecekleri mevkilere getirilir. Bu yüzden, görevden uzaklaştırılan ve küstürülen çevreler, yönetime karşı kin beslemeye başlar. Ayrıca gereksiz yere yapılan harcamalar yüzünden bütçe açık verir, devlet hizmetleri için yapılması gereken zorunlu harcamalar yapılamaz hale gelir. Bu dönemde devlette bir yandan ihtiyarlık hali görülür, diğer yandan da adeta kurtarılması ve tedavisi mümkün olmayan kronik bir hastalığa (*el-*

[1351] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 232.
[1352] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 147.
[1353] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Y., 1996, s. 242.
[1354] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 208; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 447.
[1355] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a-85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 199-200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 238-239; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 426-431.

marazu'l-müzmin) yakalanmış gibi olur.[1356] Görüldüğü gibi İbn Haldun, devletin bu beşinci tavrında, tıpkı ikinci tavırda olduğu gibi, devletin ileri gelenlerinin görevden uzaklaştırılması ve başkalarının göreve getirilmesinden söz etmektedir. Bu, hükümdar ile ileri gelen devlet görevlileri ya da bürokrasi arasındaki ilişkinin standart veya tekdüze bir seyir izlemediğini, kimi zaman devlet başkanının bürokrasi tarafından baskı altına alındığını, kimi zaman da güçlenen hükümdarın bürokratik kadrolara radikal biçimde müdahale ettiğini göstermektedir. Bu durum aynı zamanda, Pareto ile Mosca'nın dile getirdikleri "seçkinler dolaşımı" olgusunun devlet işleyişinin ayrılmaz bir özelliği durumunda olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu olgunun süreklilik göstermesinin bir başka nedeni şudur: Devletlerin ve siyasal iktidarların özellikle ihtiyarlık çağında devlet başkanları, daha girişimci bir ruha sahip oldukları ve zor şartlara tahammül etmeye daha yatkın oldukları için iktidar nimetlerini henüz paylaşmamış ve böylece rahata ve lükse alışmamış olanları önemli görevlere getirme gereği duyarlar.[1357]

Kaynakların ölçüsüzce tüketildiği, savurganlıkta hiçbir sınırın tanınmadığı harcamalar yapılır. Buna bağlı olarak devletin gelirleri giderlerini karşılayamaz duruma gelir.[1358] Öte yandan, sosyal, siyasal ve ekonomik bozulmaya bağlı olarak tebaanın geçim zorluğuna uğradığı görülür.[1359] Devletin yönetici zümresi bu aşamada, dışarıdan gelen saldırılara karşı koyamadıkları için, kendilerine yardımcılar kiralamak zorunda kalırlar.[1360] Günümüzde bu tavrın tezahürlerini, dışarıdan "uzman" getirilmesi, özellikle

---

[1356] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 89a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 208; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 250; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 446-447.

[1357] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 239; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 430-431.

[1358] *Mukaddime*/Zağbî, s. 331; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 394-395; Eflatun, bu durumdaki bir toplumu şu şekilde tasvir etmektedir: İnsanlar rahat yataklar, gösterişli masalar, her çeşit eşya, leziz yemekler, kokular, tatlılar, konserler ve musıki meclisleri isteyecekler, hatta bunların farklı çeşitlerini arayacaklardır. Böyle olunca, ev, elbise ve ayakkabı gibi gerekli eşya ve malzeme, rahat bir yaşam sürdürmek için yeterli sayılmayacak, bireyler süsleme, resim ve nakışa yönelecek, altın, fildişi, ipek vs. gibi lüks maddeleri isteyeceklerdir. Böylece, bireysel yaşam için son tahlilde gerekli olmayan bir yığın iş ve sanat faaliyeti ortaya çıkacaktır. Öyle ki, çok sayıda resim ustaları, çalgıcılar, şairler ve şairlerin hizmetindeki okuyucular, korolar, oyuncular (sporcular), çeşit çeşit eşyalar yapmak için sürüyle sanatkârlar ve kadınlara süs püs yetiştirecek uzmanlaşmış insanlar ortaya çıkacaktır. Zenginlere hizmet eden lalalar, dadılar, oda hizmetçileri, sütanneler, berberler, aşçılar, aşçı yamakları ve çobanlar türeyecektir. İnsanların rahata ve zevk ü sefaya meyletmeleri, aşırı beslenmeleri ve kendilerini tüketim tutkusuna kaptırmaları yüzünden hekimlerin önemi büsbütün artacaktır. Bkz. Eflatun, s. 63-64.

[1359] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 139b-140a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 323; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 383; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 84-85.

[1360] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 131. İbn Haldun'a göre, bu aşamada devlet,

ekonomik konularda IMF gibi uluslararası örgütlerin tavsiyelerine boyun eğilmesi ve "yabancı yatırım" olarak değişik alanlarda görmek mümkündür. Ancak, devletin ihtiyarlık ve güçsüzlük çağı aynı zamanda onun egemenlik ve bağımsızlığından taviz vermesini gerektirse bile, başka devletlerin himayesine sığınmasına da yol açabilir.[1361] Günümüzün NATO gibi uluslararası savunma teşkilatlarını ve büyük devletlerle küçük devletler arasındaki güvenlik işbirliği anlaşmalarını bu çerçevede değerlendirmek anlamlı olabilir.

Devletin bu beşinci tavrında, siyasal iktidarın babadan oğula geçmesinin bir sonucu olarak, devletin başındaki kişinin yönetimde etkisiz hale gelmesi ve yakın çevresinin onun üzerinde belirleyici olması (*hacr*) durumu da yaşanır. Böylece, önceden bir müstebid durumunda bulunan devlet başkanının bizzat kendisi artık "*istibdâd*" altına girmiş olur. Çoğunlukla bunun sebebi, çocuk yaşta ya da kişilik olarak zayıf birinin başa geçmesidir. Devlet başkanı otoritesini kurmaktan aciz kaldığı için, önceki hükümdarın önemli adamlarından biri, onun adına işleri yürütüyormuş gibi görünerek idareyi tek başına eline alır. Devlet başkanının insanlarla temasta bulunmasına engel olur, eğlence ve sefahate yöneltmek suretiyle onu devlet işleriyle ilgilenmekten alıkoyar. Böylece devletin başındaki kişi, kendisinin görevinin sadece hükümdarlık makamında oturmak, tehditkâr konuşmalar yapmak ve perde arkasında kalmak olduğuna inanmaya başlar. Devlet işlerinin yürütülmesinin ise yüksek rütbeli adamlarının işi olduğunu zanneder. Böylece, özellikle vezirlik (veziriazamlık/sadrazamlık/başbakanlık) konumu iyice güçlenir. Üstünlük ve devletin idaresi vezirlerin ve diğer idarecilerin yani bürokrasinin eline geçince, artık bu durum devam edip gider ve bundan kurtulmak nadiren mümkün olur.[1362] Sherwani düşünürün tasvir ettiği bu durumu "oligarşi" kavramıyla ifade

---

fetihçi ya da saldırgan bir politika izlemekten uzak durur. Buna karşılık, Eflatun'a göre, bolluğa ulaşmış toplumda toprak, eskiden üstünde yaşayanları beslemeye yeterken artık yetmez olacaktır. Otlak ve tarlalar yetmez olunca, komşularınkine göz dikilecektir. Onlar da zorunlu gerekler sınırını aşıp sonsuz bir mal edinme hırsına kapılmışsalar, onlar da bunların toprağını almak isteyecektir. Böylece savaş çıkacaktır. Bu durumda, bir yandan toplumun varlığını korumak, bir yandan da yeni topraklar edinmek için savaşacak koskoca bir ordu gerekecektir. (Bkz. Eflatun, s. 64.) İbn Haldun bu noktada Eflatun'dan ayrılmaktadır. Ona göre, bolluk aşaması yaşanmadan da savaş çıkabilir. Hatta, bolluğa ulaşmış toplumun savaşma güç ve iradesini yitirdiği görülür.

[1361] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 239; *Mukaddime*/Ugan, I, s. 430.

[1362] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 93a-93b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 217-218; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 261-262.

etmektedir.[1363] Ancak, yönetimi bu şekilde eline geçiren kişi ya da kişiler (*müteğallibîn*), bağımsız bir yönetici konumuna da ulaşamazlar ve açık bir şekilde devletin başındaki kişinin yerine geçmeye teşebbüs edemezler. Devleti fiilen yönetmekle yetinir ve devlet başkanı adına hareket ettikleri ve onun emirlerini yerine getirdikleri izlenimini verirler. Yönetimi tümden ellerine geçirmeye çalışma suçlamasına maruz kalmamak için, devlet başkanına ait lakapları (*elkâb*), sıfatları ve alâmetleri kullanmaktan kaçınırlar. Bunun aksine hareket etmeleri durumunda kamuoyu ve diğer yöneticiler onu devlet başkanlığı makamına layık görmez ve asıl devlet başkanının yanında yer alırlar.[1364]

İbn Haldun'un hükümdarın konumundaki değişime ilişkin bu tespitleri başka yazarlar tarafından da dile getirilmiş bulunmaktadır. Bu çerçevede, mutlakiyet rejiminin, XIV. Louis'nin (1661-1715) uzun süren hükümdarlığı boyunca önemli bir evrim geçirdiği belirtilmektedir. Asker ve vergi toplama ihtiyacı sebebiyle kralların vezirleri, devlet yapısını, bir başka deyişle bürokrasiyi ve devlet teşkilatını katı ve sıkı bir şekilde yapılandırmışlar, önceleri bu yapılar kralı temsil etmiş ve kraliyetin ihtişam ve otoritesini yansıtmıştır. Ancak, bu yapılar bir süre sonra kendi başlarına otorite haline dönüşmüşler, kralın mutlak egemenliği, güçlü vezirlerin ellerinde, yavaş yavaş yerini kendi kurumsal ürününe bırakmıştır. Resmî işlerin çoğunun giderek büyüyen idarî kadrolar ve bürokrasi tarafından yerine getirilmesiyle gerçek kral, zamanla sembolik figüre dönüşmüştür.[1365] Kral sadece gösteriş bakımından rol oynar hale gelmiş, "Kral saltanat sürer ama hükümet etmez" sözü yaygın bir kanaat haline gelmiştir.[1366]

Özetle, belirlenen vergiyi başlangıçta güç ve takat oranında ve asabenin (yandaş ve destekçilerin) çokluğu veya azlığına göre tahsil eden devlet erkânı, zorluklara tahammül etmelerinden dolayı önceleri sert ve haşin tabiatlıyken, zamanla ekonomideki canlanmanın etkisiyle tahsil ettikleri verginin artışı ve rahat yaşam yüzünden cesaret ve yiğitliklerini kaybederler. Dünyevî zevkleri yaşama ve arzulanan

---

[1363] Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administrations*, 7. ed., Lahore: Sh. Muhammed Ashraf Publishers, 1970.
200.
[1364] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 94a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 218-219; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 263; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 416.
[1365] Knutsen, *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, s. 159.
[1366] Duverger, *Politikaya Giriş*, s. 102.

şeyleri elde etme sevgisi gönüllerinde yer eder. Giyim, gıda, mesken, binit ve hizmetçi gibi hususlarla ve başka durumlarla ilgili olarak savurganlıkları artar. Nimetlerin artışıyla birlikte israf da yavaş yavaş artar, savurganlık büsbütün ölçüsüz bir hal alır. Hem devletin hem de bireylerin gelirleri giderlerini karşılamaz olur. Öyle ki, tahsil edilen vergi, artık askerlerin erzakına ve harcamalarına yetmez hale gelir. Bu durum, toplum genelinde, devletin en tepesinden aşağıya doğru zincirleme şekilde ortaya çıkar. Çünkü insanlar, hükümdarlarının ve devletlerinin genel durumundan etkilenirler ve yaygın davranış biçimlerini taklit ederler. Öyle ki, her fert, kendi benzerlerinin durumunu şahsı için ölçü kabul eder. Başkasına dönüp bakarak kendisini kıyaslar ve kendisinin de benzer bir yaşam sürmesi gerektiğini düşünür.[1367]

Böyle olmakla birlikte, siyasî beceri ve yetenek sahibi pek çok hükümdar, devlette görülmeye başlanan ihtiyarlık alâmetlerinin farkına varınca, bundan kurtulmanın mümkün olduğunu zannederler. Devletin bu duruma düşmesinin, kendilerinden önceki idarecilerin kusur ve gafletinden kaynaklandığını düşünerek, bütün güçlerini ve zamanlarını devleti bu durumdan kurtarmak için harcarlar. Oysa devletin bu duruma düşmesi, düşünüre göre, doğal (*tabiî*) bir durumdur ve alışkanlıklar yani sosyal bünye ile devletin kurumsal yapısı, bu durumdan kurtulmaya engeldir. Söz konusu alışkanlıklar ve yapısal durumlar da İbn Haldun'a göre gerçekte doğal bir haldir. Mesela bir devlet başkanının, lüks giyim ve kuşamın, ihtişamlı binit ve konutların ve insanlardan soyutlanmanın devletin çöküş dönemine özgü alâmetler olduğunu fark edip aksini yapmaya kalkışması mümkün değildir. Bunu yapmaya çalıştığında alışkanlıklar (toplumsal bünye ve devletin kurumsal yapısı) buna engel olur ve onun bu davranış biçimi herkese yersiz, çirkin ve yakışıksız görünür. Hükümdar her türlü tepkiyi göze alarak bunu yapmayı başarsa bile, insanlar onun aklını ve ruhsal dengesini yitirdiğini (*el-cünûnu ve'l-vesvese*) ve bu durumun devletin saygınlığı ve imajı için zararlı olduğunu düşünürler.[1368]

Bununla birlikte, İbn Haldun'un konuyla ilgili açıklamaları devlet kurumu açısından çok daha karmaşık bir gerçekliğe işaret etmektedir. Düşünür, her ne kadar

[1367] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 200.

[1368] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141a-141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 389; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 557-558. Burada, II. Abdülhamid'e yöneltilen eleştirileri hatırlamak yararlı olabilir. Devletin ihtişamlı görüntüsünden her ne kadar taviz vermemişse de, seleflerine nisbetle tutumlu politikalar izlemiş olması onun "pinti" olarak nitelendirilmesine yol açmış, tedbirli ve ihtiyatlı politikaları "vehim ve vesvese" ürünü olarak gösterilmiştir.

çöküş döneminin yaşanmaya başladığını gösteren bir alâmet olsa da, görkem ve ihtişamın, artık ortadan kalkmış veya zayıflamış olan asabiyetin bir ölçüde yerini tuttuğunu, devletin iç ve dış düşmanlara gözdağı vermek için, görkem ve ihtişamın psikolojik etkisinden yararlandığını belirtir.[1369] Öte yandan, düşünürün devletlerin bu dönemiyle ilgili tespitleri, farklı bilim adamları tarafından dağınık bir biçimde dile getirilmiştir. Mesela, İngiliz tarihçisi Gibbon (1737-1794) da, Roma Devleti'nin çöküşü sebeplerini araştırırken, İbn Haldun'un devletlerin istikrar ve düşüş sebeplerini ortaya koyan tavırlar teorisini doğrulayıcı nitelikte bilgiler aktarmıştır.[1370] Çok daha önce, aslen Yunanlı olan Romalı yazar Polybios (M.Ö. 205-125) "*Evrensel Tarih*" adlı eserinde[1371], Roma'yı ve kurumlarını ayakta tutacak en sağlam iki yoldan biri olarak, zenginlerin lüks arzularına gem vurmaları gereğini göstermiştir.[1372] Siyaset bilimci Joseph S. Nye, gerileme dönemlerinin ortak özelliğinin, hükümetlerin bütçe açığını frenleme konusundaki yetersizlikleri olarak gösterir.[1373] Claessen, böylesi bir devletin harcamalarının dolaysız, dolaylı ve gösterişçi olmak üzere üç kategoride toplanabileceğini belirtir. "Dolaysız harcamalar"ı ödüllendirmeler, maaşlar, armağanlar, gözde görevli ve hizmetçilere yapılan bağışlar oluşturur. "Dolaylı harcamalar" ise, halkın ve devletin yararına yapılan harcamalardır. Yollar ve sulama sistemleri gibi bayındırlık hizmetlerinin kurulması ve sürdürülmesi için yapılan masraflar ile bürokratik hiyerarşinin alt kademelerindekilere yüksek basamak görevlilerince yapılan ödemeler bu kategoriye girer. "Gösterişçi harcamalar" kavramını Veblen'den aldığını belirten Claessen, bunları, saray, büyük salon ve anıtmezarların yapımı ve bakımı için yapılan masraflar olarak görür.[1374] Gerçekten de Veblen, İbn Haldun gibi, her devlette zengin sınıfın, toplumsal çözülmeye yol açan lüks yenilikler ve müsrifçe tüketim alışkanlıkları ortaya çıkardığını ileri sürmüştür.[1375] Öte yandan, Skalnik'in gösterişçi harcamalara, siyasal destek sağlamak için yapılan savurganlığı da eklediği görülmektedir: "Doğrudan üreticilerden çekilen ekonomik artı, yönetici hiyerarşi

[1369] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 390; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 558.
[1370] İzmirli, s. 32.
[1371] Akın, s. 31.
[1372] *A.g.e.*, s. 33.
[1373] Michel Albert, *Kapitalizme Karşı Kapitalizm*, çev. Cemil Oktay ve Hüsnü Dilli, İstanbul: Afa Y., 1992, s. 61.
[1374] Claessen, "Erken Devlete Yapısal Bir Yaklaşım", s. 198.
[1375] Hermassi, s. 107.

tarafından, salt tüketimden çok siyasal amaçlar yolunda kullanıldı. Yöneticilerin ve siyasal makam sahiplerinin kullanım alanlarını genişlettikleri konukseverlik, izleyici kazanmanın yollarından birini oluşturdu.... Gerçekten zenginliğin (yeniden) dağıtımının gösterişçi bir biçimi olarak bu savurganlık, özgür konumdaki halkın yönetici grubu destekleyen üyelerinin ödüllendirilmesine yarayan bir düzenek türü hizmeti gördü."[1376]

İbn Haldun da, yöneticinin halkın desteğini yitirmemek için, istese de sade yaşayamayacağını söyleyerek savurganlığın bu siyasal boyutuna işaret etmiştir. Fransız sosyoloğu Pierre Bourdieu'ya göre ise, gösterişçi tüketime konu olan görünürdeki israf, gerçekte "ekonomik sermayeyi, siyasal, toplumsal, kültürel ya da 'sembolik' sermayeye dönüştürmenin bir yoludur".[1377] P. Kennedy, XVI. yüzyılda Babür İmparatorluğu'nun İbn Haldun'un işaret etmiş bulunduğu olumsuz özellikleri taşımakta olduğunu dile getirir: "Görkemli Moğol sarayları, o kadar göze batan tüketim merkezleriydi ki, Versailles'deki Güneş Kral bile onları aşırı bulabilirdi. Binlerce hizmetli ve asalağın, aşırı giysi ve mücevherlerin, haremin ve hayvanat bahçelerinin ve bir sürü koruma görevlisinin giderleri, ancak sistemli bir talan mekanizmasının kurulmasıyla karşılanabiliyordu. Efendilerine önceden belirlenmiş miktarlarda gelir sağlamak zorunda olan vergi toplayıcıları köylü ve tüccara, fark gözetmeden bela oluyorlardıı."[1378] İspanya'nın gerilemesinde de II. Philip'in başlattığı yüksek vergi politikaları ve kaynak israfı elele gitmişti.[1379] "İspanyol politikasını yönetenler için ... 'ad ve şan' her şeyin üzerindeydi."[1380] Buna karşılık feodal Avrupa'da merkezî yönetim yoktu ve bunun sonucu olarak "vergi toplayıcılarının, sistemli ve geniş kapsamlı bir biçimde, işadamlarını ve girişimcileri talan etmesi söz konusu değildi".[1381]

Devletteki Bölünme ve Parçalanmanın Dinamikleri

İbn Haldun'a göre, her devlet belirli bir büyüklükte ülke ve toprağa (*el-memâlikü ve'l-evtân*) sahip olabilir ve bundan daha fazlasını elde edemez. Bunun nedeni de, devletlerin sahip oldukları gücün miktar, kapasite ve kullanım bakımlarından

[1376] Skalnik, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", s. 265-266.
[1377] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 66.
[1378] Kennedy, s. 15.
[1379] *A.g.e.*, s. 45, 61, 63.
[1380] *A.g.e.*, s. 61.
[1381] *A.g.e.*, s. 22.

belirli bir sınırının bulunmasıdır.[1382] Bir başka deyişle, her devletin doğal bir büyüme kapasitesi vardır ve bunu aşamaz. İlerleme ve gelişmesi doğal sınırlarına ulaştığı zaman, yıkılışa yol açan duraklama (*vukûf*) ve gerileme (*rücû*) süreci başlar.[1383] Düşünüre göre, bir devletin sınırları ve bunun genişliği belirli bir düzen içinde değişir ve farklı biçimler alır. Başlangıçta devlet hudutlarını genişletebileceği en son noktaya kadar götürmeyi başarır. Bundan sonra küçülüp daralmaya başlar, sözü edilen hudutlardan geri çekilir, yavaş yavaş egemenlik dairesi ve alanı azalır. Hanedanlığın hudutlarının bu şekilde daralması durumu en uç noktalardan başlar ve yavaş yavaş merkeze doğru yayılır. Hudutlarının daralmasına rağmen, merkezinin koruma altında olması halinde devlet varlığını muhafaza eder. Fakat devletin merkezdeki egemenliği yenilgiye uğratılırsa bu durumda sınırlarının genişliğinin bir önemi kalmaz, varlığını yitirir ve çöküp gider.[1384]

Düşünür, daha ayrıntılı açıklamalar da yapmaktadır: Yönetimin, en uç bölgelere kadar iç ve dış güvenliği sağlamak, kamu düzenini kurmak, vergileri toplamak ve adaleti sağlamak gibi faaliyetleri yapacak bir organizasyona, bürokratik örgütlenmeye sahip olması gerekir. Fakat her şeyin olduğu gibi, insan kaynaklarının da bir sınırı vardır. Bu noktaya gelindiğinde devlet doğal sınırlarına ulaşmış olur ve başka toprakları ele geçirmesi ve idare etmesini sağlayacak insan, para ve malzemeyi bulamaz. Yönetim, buna rağmen daha fazla toprağa sahip olmak için kendini zorlarsa, önceden elinde bulunan yerler hem korumasız kalır hem de buralarda kamu düzeni bozulur. Böylelikle düşmanlarına saldırma fırsatı doğar ve onların bu savunmasız yerlerde varlık göstermeleri devletin imajını zedeler ve caydırıcılığını yok eder. Bunun sonucu olarak, fırsat gözleyen diğer düşmanlar da cesaret kazanırlar. Devletin büyüme potansiyeline sahip olması, elinde yedek güç ve kuvvet bulunmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda da devletin masraf ve giderleri artacak, bunun sonucu olarak devlet yine zayıflayacaktır. Bu aynı zamanda halktan fazla ve ek vergi alınması anlamına gelecek, bu da yine ekonomik yaşama zarar verecektir. Devletin en güçlü olduğu nokta yönetim "*merkez*"idir. Merkezden uzaklaşıldıkça, tıpkı kaynağından uzaklaşıldıkça aydınlığa azalan ışık huzmesi veya suya atılan bir taşın meydana getirdiği halkaların merkezden

[1382] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 81a-81b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 192; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 227; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 383.
[1383] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 86b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 202; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 242; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 394.
[1384] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 238-239.

uzaklaşıldıkça zayıflaması gibi, devletin güç ve etkisi zayıf olacaktır. Böylece, devletin büyümesi oranında, kenar ve uç noktalardaki (*etrâf*) zayıflık ve düşmanın saldırısına açıklık belirgin hale gelecektir. Bu yüzden, devletin dinamizmini yitirip çöküş çağına girmesiyle birlikte, en uzak sınırlarından başlayarak küçülmesi mukadder olur. Ancak, merkez ayakta kaldıkça devlet varlığını her şeye rağmen sürdürmeye devam eder. Şayet merkez herhangi bir dış saldırı sonucu elden çıkarsa, uzaktaki topraklarının işgal edilmemiş olmasının bir faydası olmaz, devlet yıkılır.[1385]

İbn Haldun'a göre, hükümdarın yönetimi tümden kendi tekeline almak için kendi asabiyetini etkisizleştirmesine ve iktidardan uzaklaştırmasına bağlı olarak devleti kuran asabiyet yok olunca, hükümdar doğal yardımcılarından (*el-ensârut'tabî'iyyetü*) mahrum kalmış olur. Devletin iç yapısında meydana gelen bu zayıflık yüzünden farklı asabiyetler yönetime karşı cesaretlenirler ve uzak bölgelerde isyanlar (*hurûc*) başlar. Çünkü onlar, artık devletin gücünün bu uzak bölgeleri (*etrâf*) kontrol altında tutmaya yetmeyeceğini ve halkın da kendilerine itaat edeceklerini ümit ederler. Bu şekilde devletin uzak bölgelerinde halkı yeni bir lidere çağıran davetçiler ortaya çıkıp üstünlüğü ele geçirdiklerinde, o bölgelerde yeni devletler kurulur.[1386] Genelde devlet yıkılmadan önce hudutlarının daralması sırasında, eski devletin yanı sıra bir veya iki yeni devlet ortaya çıkar. Nihayet iş merkezdeki egemenliğin kaybolmasına varıp dayanır, bu suretle de çöküş gerçekleşir.[1387]

Bir devletin parçalanıp yıkılması üzerine onun enkazı üzerinde kurulan yeni devletlerin başlangıçtaki durumları genelde şu iki şekilden biri olur: Birinci şekilde devletin hakimiyet alanı küçülüp uzak vilayetlerden çekilme gerçekleşince oralardaki valiler yönetimi ele alırlar. Bu siyasal güce onlardan sonra oğulları veya taraftarları (*mevâlî*) varis olur. Hakimiyetleri yavaş yavaş güçlenir ve büyür. Bazen bu şekilde kurulan yeni devlette kurucu hükümdarın ardından varislerin hepsi birden iktidara talip olur, bunun sonucunda birbiriyle mücadele eder ve çekişirler. İbn Haldun, bu şekilde kurulan yeni devletler ile kendisinden ayrıldıkları eski devlet arasında genellikle savaş olmayacağını ileri sürmektedir. Buna gerekçe olarak da, parçalanan eski devletin (*ed-*

[1385] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 81a-81b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 192-193; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 227; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 383.
[1386] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 142a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328-329; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 392; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 559-560.
[1387] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 239.

devletü'l-müstekirra) yeni devlete müdahalede bulunacak gücünün bulunmamasını ve yeni devletin de eski devleti ele geçirmek için ona karşı savaşmaya başlangıçta hazır olmamasını gösterir. Bir devletin parçalanıp yıkılması üzerine onun enkazı üzerinde kurulan yeni devletlerin başlangıçtaki durumları bazen de şu şekilde olur: Devletin diğer bölgelerindeki kavim ya da kabilelerden biri, ya halkı çevresinde toplayan bir dinî ya da ideolojik hareket (*da'vet*) başlatırlar ya da önemli bir asabiyet desteği kazanmış olması dolayısıyla insanlar üzerinde büyük bir nüfuz sahibi olan bir şahsın başlattığı hareketin bayrağı altında merkeze başkaldırırlar (*hurûc*).[1388] Burada "davet" (dava) ile kast edilen, bir inanç ya da ideolojinin propagandasıdır. Büyük Britanya İmparatorluğu'nun küçülme süreci bu tespiti doğrulamaktadır. Yine, Hindistan'ın bağımsızlığı bu şekilde gerçekleştiği gibi, çok daha önce ABD bu şekilde bir "bağımsızlık" çağrısı ile kurulmuş ve İngiltere'den kopmuştur. Nüfuz sahibi bir şahsın başlattığı harekete örnek olarak da, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın devlet merkezine karşı sonu savaşa varacak şekilde izlediği başına buyruk politika gösterilebilir.

İbn Haldun'a göre, yeni bir hareket başlatarak devlete baş kaldıranlar, mutlaka eski devleti (*ed-devletül'l-müstekirra*) ele geçirmek isterler, çünkü buna güçleri yeter. Bunun nedeni, böylesi bir hareketin daha baştan bu mücadeleyi mümkün kılacak bir asabiyete sahip olmasıdır. Bu yüzden, bu hareketi başlatanlar ile eski devlet arasında uzun süre, birbirini takip edip duran savaşlar yaşanır. Bu savaşlar, bazen yeni hareketin devleti ele geçirmesine kadar sürer. Ancak, bu şekilde ortaya çıkan yeni devlet (*ed-devletü'l-müsteciddetü*) genellikle tek bir savaşla galip gelip hedefine ulaşma imkânı bulamaz. Bunun nedeni, insanların nesiller boyu alışmış bulunmalarından dolayı eski devlete itaat etmeyi sürdürmeleri ve bunu zorunlu bir görev gibi kabul etmeleri veya günümüz terimleryle ifade etmek gerekirse, eski devletin (Weber'in adlandırdığı şekilde) "kurumsal/geleneksel meşruiyeti"nin bulunmasıdır. Bu uzayan savaşlar yüzünden, yeni bir devlet kuracak olan nüfuz sahibi kişi ya da "da'vet" sahibinin önündeki engeller zamanla çoğalır ve taraftarlarının heyecanı azalır. Her ne kadar yakın çevresi ona itaat etmeyi ve destek vermeyi sürdürse de, mevcut eski devlete bağlılık gösterenlerin sayısı daha çok olur. Mevcut devlete olan geleneksel bağlılıktan dolayı yeni hareket için mücadele edenlerde bir zaman sonra umutsuzluk ve cesaretsizlik

[1388] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 143b-144a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 333-334; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 397, 399; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 105-107.

hâkim olur. Öte yandan, mevcut devlet, kurumsallaşmış olmanın sağladığı avantajlardan dolayı sadece kendisinin topladığı külliyetli vergi gelirlerine ve çok sayıda asker ve silaha sahiptir. Bu eski devlet, öteden beri sahip bulunduğu egemenliğin sonucu olarak azamet, ihtişam ve görkem sergilemekten de geri kalmaz. Yeni bir devlet kurmak için çaba sarf edenler ise bu avantajlardan büyük ölçüde yoksundur. Ayrıca yeni devlet, eski devlet hakkında yeterince haber ve bilgi de toplayamaz. Bütün bu etkenler devletin muhaliflerinin gözünü bir ölçüde korkutur ve cesaretlerini kırar. Bunun sonucunda yeni lider ya da hareket mevcut devlete karşı yürüttüğü mücadelede güçlük çeker. Bu yüzden yeni lider, mevcut devlete olan geleneksel itaat duygusunun zayıflamasını sabırla bekler ve söz konusu itaat duygusunu zayıflatacak çareler bulmak için çaba sarf eder. Bu çabalar sonuç verince yeni liderin taraftarları şevke gelirler ve savaşma cesaretleri artar.[1389]

Bu yüzden İbn Haldun, devlete isyan eden yeni bir hareketin yerleşik bir devlete karşı birden bire değil, yavaş yavaş başarıya ulaşabileceğini belirtir. O, bununla söz konusu başarının kısa süreli bir hareketle değil, tedrici olarak ve zamanla gerçekleşebileceğini anlatmak istemektedir.[1390] Yeni hareketin yerleşik devlete üstün gelmesi, üç temel etkenden dolayı, zamana ihtiyaç gösterir. İlk olarak, yukarıda da değinildiği gibi, "benimsenen adetler" (kurumsal/geleneksel meşruiyet) yerleşik hanedanlığa bağlılığı "zorunlu bir görev" haline getirdiği için, öncelikle bu "toplum psikolojisi" bariyerinin aşılması gerekir. İkinci olarak, yerleşik hanedanlığın gelir kaynakları her zaman için daha geniş ve çoktur. Üçüncü olarak, yeni hareketin taraftarları için, yerleşik devletin durumu hakkında, kısa sürede başarıya ulaşmalarını sağlayacak şekilde bilgi toplamak, bir başka deyişle istihbarat faaliyeti yapmak zordur.[1391]

Öte yandan, bazen bir devlet içinde komutanlar (*rüesâ*) arasında rekabet ve mücadele yaşanabilir ve bu yüzden devlet dışardan gelen saldırılara karşı koyamayabilir. Bazen de, yukarıda da değinildiği gibi, devletin içine düştüğü acziyeti, güçsüzlüğü ve zayıflığı fark eden uzak bölgelerdeki topluluklar bağımsızlıklarını ilan ederler. Devlet başkanı, bütün bunları engellemeye gücünün yetmediğini gördüğü için

[1389] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 144a-144b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 334-335; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 399-400; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 566-568.
[1390] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 250.
[1391] *A.g.e.*, s. 251-252.

ıslahat/reform politikaları izlemeye karar verirr. Böylece devletin askerî, malî ve mülkî/idarî siyasetini (*siyâsetü'd-devlet*) ve kanunları (*kavânîn*) değiştirme yoluna gider. Amaç, mevcut düzeni, gelirlerin giderleri karşıladığı, askerlerin eldeki toprakları korumayı başarabildiği ve toplanan vergilerin makul ve gerekli ihtiyaçlar için kullanıldığı bir hale getirmektir. İbn Haldun'a göre, bu şekilde kendisinden önceki devlet başkanlarının politikalarını değiştiren her bir hükümdar sanki başka/yeni bir devlet (*devletün uhrâ*) kuruyor gibidir. Ancak, bu tür girişimler hiçbir zaman beklenen tam olarak vermez. Bu durum, yani ıslahat/reform mahiyetindeki yeniden yapılandırma ve teşkilatlandırma teşebbüsleri, devletin tamamın yıkılıp başka milletlerin eline geçmesine veya söz konusu devletin tebaasının kendileri için yeni bir devlet kurmalarına kadar devam eder.[1392]

Devletin toprak büyüklüğü ve hakimiyetinin genişliği bakımından büyüme ve küçülmesi süreci, devletin gücüyle ve bu çerçevede gerek maddî kaynaklarının ve gerekse insan kaynaklarının ölçü ve miktarıyla doğrudan ilişkilidir. Devleti ayakta tutan unsurların zayıflaması ve kuvvetlerinin azalması durumunda, hudutlarının daralması, korunabilir ve savunulabilir bir hatta çekilmesi durumu ortaya çıkar.[1393] Konuya İbn Haldun gibi ülke kaynaklarının büyüklüğü ve yeterliliği bakımından yaklaşan Montesquieu de, bir cumhuriyetin sadece toprakları küçük olduğu takdirde varlığını koruyabileceğini ileri sürmektedir. Sorunları haberleşme ve ulaşım açısından ele alan ve konuya coğrafî açıdan yaklaşan Montesquieu'de "mesafe" ve "uzaklık" kelimeleri anahtar kavramlardır.[1394]

İbn Haldun'un açıklamalarına benzer tespitleri çağdaş antropologlar da yapmış bulunmaktadırlar. Devlete bağlı alt siyasal birimlerin veya grupların durumuna Cohen şöyle işaret etmektedir: "Vansina, bürokratik makamların şefin akrabalarının elinde olması durumunda da, olmaması durumunda da, söz konusu alt grupların, özellikle merkezdeki şefliğin başına kimin geçeceği konusundaki savaşımlarda zayıfladığı durumlarda, bağımsız siyasal kuruluşlar olmak üzere kopup ayrılabilirler ve gerçekte de

[1392] *Mukaddime*/Zağbî, s. 331-332; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 395; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 563-564. Bu ifadeler *Mukaddime*/Âtıf Ef.'de yer almamaktadır.
[1393] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 240.
[1394] Bertrand de Jouvenel, "Rousseau", *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde (61-75), ed. Maurice Cranston, İstanbul: Milliyet Kültür Kulübü, 1968, s. 68.

ayrılmaktadırlar diye yazmaktadır."[1395] Benzer şekilde Skalnik de şöyle demektedir: "... Erken devletin birlik ve bütünlüğüne yönelik dış tehlikelerin yanı sıra, bölünme yolunda iç tehditler, egemenleri ve ordularını sürekli uyanık tuttu.... Bölge yönetiminin subayları ve kamu görevlileri 'de facto' (fiili) özerklik konumlarından yararlanabilir ve kişisel koruma birliklerini ya da ordularını, bağımsızlıklarını kullanma yolunda kullanıp, kendi devletlerini kurabilirlerdi."[1396]

Toplumsal Çözülme ve Devletin Yıkılışı

İbn Haldun'a göre devletin ne anlama geldiği, belirli bir hanedanın egemenliğine mi yoksa belirli bir kavme ait siyasal örgütlenmeye mi tekabül ettiği konusu birçok yazar tarafından ele alınmış bulunmaktadır. İbn Haldun'un ifadelerine bakıldığında, her iki seçeneğin de düşünür tarafından dikkate alınmış bulunduğu görülmektedir. Ancak, düşünürün eserindeki hanedan ve asabiyet vurgusunun baskın oluşu yüzünden, *Mukaddime*'deki devletin aynı zamanda hanedanları aşan bir sürekliliğe sahip olabileceği yönündeki açıklamalar dikkatten kaçmış bulunmaktadır. Mesela F. Rosenthal'e göre, İbn Haldun hanedan ve devlet kelimelerini aynı anlamda kullanmıştır. Düşünürün tarih anlayışına göre herşey müşahhas biçimde insana bağlıdır ve devlet gibi soyut kavramlara yer yoktur. Devlet, onu kuran bireyler ya da grup, yani hanedan tarafından temsil olunur ve yönetilir. Bir hanedan ortadan kalkınca, onunla özdeş olan devlet de sona ermiş ya da yıkılmış olur.[1397]

F. Rosenthal'i izleyen Uygun'a göre de, İbn Haldun'un tavırlar kuramında sözünü ettiği devletin yıkılışı, aslında çoğu kez, iktidarın el değiştirmesi anlamına gelmektedir. İbn Haldun'un dönemindeki devlet algısı ile modern devleti aynı nitelikte görmek, o döneme özgü kişiselleşmiş siyasî iktidar anlayışı ile günümüzdeki kurumsallaşmış ve kamusallaşmış siyasal iktidar anlayışını karıştırmak, İbn Haldun'u yanlış anlamaya yol açmaktadır. Düşünürün inceleme konusu yaptığı ve yaşadığı dönemde kişiselleşmiş bir siyasî iktidar (kral-devlet, mülk-devlet anlayışı) varken, günümüzde kurumsallaşmış ve kamusallaşmış bir siyasal iktidar anlayışı hüküm

[1395] Cohen, s. 80.
[1396] Skalnik, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", s. 265-266.
[1397] F. Rosenthal, "Translator's Introduction", s. lxxx.

sürmektedir.[1398] Düşünürün devletin tavırları kuramında ifade ettiği gibi, devletin ikinci tavrı ya da aşaması iktidarın kişiselleşmesi dönemidir. Üçüncü aşamaya gelindiğinde, artık ortada "kral-devlet" veya 'hükümdar-devlet' denilebilecek bir iktidar yapısı vardır. Devlet örgütü, hükümdarın özel malvarlığı içinde değerlendirildiğinden, bu malvarlığının başka bir aile ya da kabileye geçmesi, doğal olarak yeni bir devlet ya da hükümdarlığın kuruluşu olarak görülmektedir. Eski monarşilerde, ülke, hükümdarın kişisel toprağı, hazine hükümdarın özel sermayesi, ordu ve bürokrasi hükümdarın özel örgütü olarak kabul edildiği için, hükümdar ailesi düzeyindeki bir iktidar değişikliği, günümüzdeki iktidar değişikliğinden farklı bir anlam taşımaktaydı. Zamanla devlet tüzel kişiliği ile hükümdarın şahsının birbirinden ayrılması ve devlet örgütünün kamusal bir varlık olarak görülmesiyle birlikte, hükümdar devletten farklı fakat onu yöneten bir yönetici olarak anlaşılır olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde, hükümdarlığın bir başka aileye ya da şahsa geçmesi devletin yıkılması anlamına gelmekten çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak, günümüz demokrasilerinde ve anayasal monarşilerinde, devlet örgütü bütün kurum ve kurallarıyla kamusal bir yapı kabul edildiği için, hükümetin, parlamentonun, kralın, başbakan veya cumhurbaşkanının değişmesi, devletin yıkılması anlamına gelmekten çıkmıştır. Devlet örgütünün en tepesindeki kişi de de dahil olmak üzere, bütün kamu çalışanları devlet adına yetki kullanan görevli konumundadır. Bu yüzden görevlilerin değişmesi, günümüzde, devletin değişmesi veya yıkılması olarak görülmemektedir. Günümüzde hükümdarlığın bir ailenin elinden çıkıp başka bir ailenin eline geçmesi, monarşinin yıkılıp cumhuriyetin ilan edilmesi, tek parti rejiminden çok partili hayata geçilmesi, hatta bir devletin işgal edilerek dışarıdan yönetilmesi gibi durumlar, genellikle, yeni bir devletin kurulması değil, bir rejim değişikliği olarak düşünülmektedir. Yine Uygun'a göre, devlet tüzel kişiliği ile devleti yöneten hükümdarın bedensel varlığının birbirinden ayrışması, devletin kamusal bir tüzel kişilik olarak düşünülmesi ve hükümdarın da onun temsilcisi ya da görevlisi olarak kabul edilmesi, Jean Bodin'in egemenliğin sürekliliği görüşünün yaygınlık kazanmasından sonra gerçekleşmiştir. Bodin, egemenliği, değişen iktidarların ötesinde değişmeden kalan, sivil toplumun devamlılığında ve siyasal iktidarı gerektirmesinde kendisini gösteren sürekli bir olgu olarak değerlendirmiştir. İbn Haldun da siyasal iktidarı

[1398] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 167.

toplumsal yaşam için sürekli bir zorunluluk olarak görmekle birlikte, bundan, egemenliğin sürekli olduğu sonucunu çıkarmamıştır. Bu yüzden, hükümdarlığın bir ailenin elinden çıkıp bir başka aileye geçmesini, devletin sona ermesi ve yeni bir devletin kurulması olarak düşünmüştür.[1399]

Ancak İbn Haldun'un, yukarıda dile getirilen iddianın aksine, "kişisel devlet/egemenlik" (*ed-devletu'ş-şahsî*) ve "küllî devlet/egemenlik" (*ed-devletu'l-kullî*) kavramlarını kullanarak, devlet ile hükümdarın şahsı arasında ayırım yaptığı görülmektedir.[1400] Düşünür, Arap, Fars ve Roma (*Rûm*) devletleri ile Emevî ve Abbasî devletleri gibi hanedanlıkları "kişisel devlet/egemenlik" (*ed-devletu'ş-şahsî*) durumuna örnek göstermektedir. İbn Haldun'a göre, "kişisel devlet/egemenlik" (*ed-devletu'ş-şahsî*) modelinde hükümdarlar, umrânın/medeniyetin (toplumsal yaşamın) varlığını ve bekâsını koruyacak şekilde birbirlerini takip ederler ve birbirlerine benzeme bakımından aralarında yakınlık bulunduğu görülür. Devlet ya da egemenlik, hükümdarların şahsını aşan bir olgudur. Farklı bir devletin kurulması, "umrânın/medeniyetin (toplumsal yaşamın) büyük ölçüde değişmesi" anlamına gelen farklı bir asabiyetin hakim olması demektir.[1401]

Bunların yanı sıra düşünürün, "genel olarak" Arap, Fars ya da Rumlar'a ait devletler, yani kavimlerin siyasal örgütlenmeleri ile Emevî ve Abbasî devletleri gibi hanedanlıklar arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Öte yandan, İbn Haldun açısından asıl önem taşıyan hususu, bir hanedanın yerini diğerinin alması şeklindeki iktidar değişikliğinin değil, güç ve otoriteye temel teşkil eden toplumsal grubun (asabiyet) değişmesinin oluşturduğu görülmektedir. O nedenle, farklı bir asabiyet iktidarı devralmadıkça, hanedanın değişmesi bir başka devletin kurulması anlamına gelmeyecektir. Düşünürün ifadeleri yeterince açıktır: "Egemenlik (*mülk*) bir toplumun içindeki boylardan (*şuûb*) birinin elinden çıktığında, onların asabiyetlerinin devam etmesi durumunda, içlerinden bir başka boyun eline geçer."[1402]

[1399] *A.g.e.*, s. 165-166.
[1400] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 218.
[1401] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 182, ek a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 412; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 513; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 683; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 305-306; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 301. Düşünürün küllî egemenlik (*ed-devletu'l-kullî*) kavramıyla ilgili açıklamaları için ayrıca bkz. İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 200-201.
[1402] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 73a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 175; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 198; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 359; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 288; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 296.

Bu ifadeler, asabiyetin kabile ve boyları aşacak şekilde kavim (millet, ulus) düzeyinde düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Buradaki asabiyetin devamı hususu, sözkonusu toplum ya da milletin egemenliğinin sürmesi, devletin onlara ait olmaya devam etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim düşünür, İranlılar'ın (Farslar), Kıptîlerin, Nabatlar'ın ve Romalılar'ın devletlerinin birlerce yıl sürdüğünü söyleyerek, bu devletlerdeki hanedan ve hatta (mesela Romalılar'daki cumhuriyetten monarşiye geçiş ve Hristiyanlığın resmî din olması gibi) rejim değişikliklerini dikkate almadığını ortaya koymaktadır.[1403] Bunun da ötesinde düşünür, kendi zamanındaki "bir devletin yıkılıp diğerinin kurulması" olarak adlandırılan durumun, gerçekte çok fazla önem taşımayan bir neseb (hanedan) değişikliğinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre, asıl önemli değişikliği, egemenliğin (devlet) bir milletten başka bir millete geçmesi oluşturmaktadır: "Bir *devlet* yıkıldığında, sadece, kendisine teslimiyet gösterildiği ve boyun eğildiği bilinen ve diğer bütün asabiyetlere galip geldiği görülen asabiyete müştereken sahip olanlar arasında iş, el değiştirmiş olur. Bu da ancak onlardan neseb bakımından birbirlerine yakın olanlarda ortaya çıkar. Çünkü asabiyetteki farklılık, içinde bulunulan neseb çerçevesinde birbirine yakın veya uzak olmaya göredir. Bu hal, bir *millet*in değişim yaşaması, *umrân*ın ortadan kalkması veya Allah'ın kendi kudretiyle farklı birşey dilemesi gibi büyük bir değişiklik âlemde vuku buluncaya kadar sürer. O zaman geldiğinde egemenlik o milletin elinden çıkıp, Allah'ın bu değişimle ayağa kalkacağını duyurduğu milletin eline geçer."[1404]

Bütün bunlar, İbn Haldun'un konuyla ilgili yaklaşımının, geleneksel ve modern (Locke gibi düşünürlerin dile getirdiği) yaklaşımları mezcettiğini ortaya koymaktadır. Gerçekte, devleti bir hükümdarın veya hanedanın şahsı ile özdeşleştiren geleneksel yaklaşım ile ulusa gönderme yaparak egemenliğin sürekliliği düşüncesine vurguda bulunan anlayış arasındaki tartışmanın lafzî, bir başka deyişle isimlendirme kabilinden olduğu görülmektedir. Bu isimlendirme farklılığı siyasal ve toplumsal konuların analizi açısından önem taşımamakla birlikte, bu anlayışlardan herhangi birinin benimsenmesi hukûkî açıdan farklı sonuçlara yol açabilir. Belirli bir ülkedeki rejim veya hanedan

[1403] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 173b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 394; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 486-487; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 650; ; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 278-279; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 268.
[1404] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 73b-74a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 176; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 199; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 360-361; *Mukaddime*/Pîrîzâde, I, s. 289-290; *Mukaddime*/Rosenthal, I, s. 298-299.

değişikliğinin yeni bir devletin kurulması şeklinde yorumlanması hukûkî bakımdan önem taşır.

Düşünürün devlet kuramı, egemenliğin sürekliliği konusundaki her iki yaklaşım çerçevesinde de devletlerin bir ömrünün bulunduğu ve kaçınılmaz olarak er veya geç yıkılacağı düşüncesini içermektedir. Çünkü, devletin ihtiyarlık ya da çöküş dönemine girmesi, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan ve çâresi (*devâ*) bulunmayan "tabiî" bir durumdur. Bu durumun doğal olması, yani devletin bizzat kendi tabiatından kaynaklanıp dış bir etmene dayanmaması nedeniyle de, bu akıbet, tedavisi ve kurtuluşu olmayan bir sondur. Çünkü İbn Haldun'a göre, tabiî işler/şeyler (*el-umûru't-tabî'iyyetü*) değişmez.[1405] Düşünür, devletin yıkılışını yalnızca askerî gücünün zayıflamasına bağlamaz. Bu alandaki zayıflama da gerçekte sosyo-ekonomik yapıdaki bozulmanın sonuçlarından biri durumundadır.[1406] Düşünürün yıkılış ve inhitatın nedenleri olarak sıraladığı etkenler beş ayrı başlık altında ele alınabilir: 1) Devletin hakimiyet alanının lüzumundan fazla genişlemesi sonucu ülke genelinde otoritenin sürdürülmesinin zorlaşması, 2) Medenîleşmenin askerlik ruhunu zayıflatması, 3) Hükümdarın hâkimiyeti tekeline alarak doğal müttefiklerini ihmal etmesi ve asabiyetin zayıflaması, 4) Yöneticilerin ve onları taklit eden halkın israf ve sefahate dalması, devletin ve bireylerin gelirlerinin giderlerini karşılayamaz hale gelmesi ve buna bağlı olarak ahlâkî bozulmanın ortaya çıkması, 5) Devletin yeni gelir kaynakları bulmak için baskıyı arttırması ve vergileri aşırı çoğaltarak insanların çalışıp kazanma umutlarını yok etmesi ve böylece ekonomiyi çökertmesi.[1407]

Daha genel bir bakış açısıyla, devleti yıkılışa sürükleyen nedenlerin *Mukaddime*'de üç grupta toplandığını söylemek de mümkündür. Birinci neden, hükümdarın egemenliği tekeline alması ve kendi soyunu yönetimden uzaklaştırması

[1405] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 389; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 557.

[1406] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a-85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 198-200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 238-239; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 390-392.

[1407] Hilmi Ziya [Ülken] ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], s. 147-148. Yönetici topluluk ya da asabiyetin yozlaşma eğilimi sergilemesi evrensel bir eğilim gibi görünmektedir. Bu yüzden pekçok tarihçi ve düşünür konuyla ilgili olarak benzer tespitler yapmış bulunmaktadırlar. Mesela C. Kingsley şöyle demektedir: "Yönetici kastın kitleler karşısındaki fiziksel, entelektüel ve ahlâkî üstünlüğünü fazla sürdüremeyeceği, onlarla denk hale geleceği varsayılabilir.... Ve bunun nedeni, bütün sosyal etkenler gibi, ne politik ne de fizikseldir, aksine o, manevî bir faktördür.... Gerçekten de, çoğu politik değişim, soyluların ahlâkî bozulmalarının nedeni değil, sonucudur." Bkz. Charles Kingsley, *Antik Rejim: Fransız Devrimi Öncesi Avrupa*, çev. Seyfi Say, İstanbul: Ataç Y., 2004, s. 43.

yüzünden asabiyetin zayıflamasıdır. İkinci neden ekonomiktir: Kentsel yaşam biçimini karakterize eden özelliklerden biri olan gösterişli hayat, zamanla, mevcut üretim biçimiyle sürdürülemeyecek hale gelir. Devletin gelirleri, giderlerini karşılamaya yetmez. Bu zayıflama, başta savunma gücü olmak üzere pek alanı olumsuz etkiler.[1408] Üçüncü neden ise, kentsel yaşam biçiminin yozlaşma ve ahlakî çöküntüye yol açmasıdır.[1409] Bu gidişatı tersine çevirmek için devletin masrafların azaltılması yoluna gidilmesi mümkün olmaz; hükümdar, yönetici, memur ve askerlerin ücretlerini azaltmayı başaramaz. Asabiyetin etkisini yitirdiği ve hükümdarın paralı askerlerle güvenliği sağladığı, ücretleri mukabilinde devlete hizmet eden memurlarla devleti yönettiği bu aşamada maaşların azaltılması, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir hedeftir.[1410] Hatta hükümdar, masrafların kısılması konusunda bizzat kendisi örnek olmayı ve harcamalarını azaltmayı istese bile, devlet erkânının ve halkın tepkisi yüzünden bunu başaramaz.[1411] Öte yandan, memur maaşlarının azaltılması, ekonominin işleyişi bakımından tavsiye edilebilecek bir tedbir de değildir. Çünkü, sahip olduğu alım gücü ile ekonomide belirli ürün ve hizmetlere talep oluşmasını sağlayan bu kesimin gelirlerinin azalması, sonuçta ekonomik durgunluğa neden olabilir.[1412] Bu aşamada devlet yönetimi, bütçe açığını kapatmak için önündeki tek yol olarak vergileri arttırmayı görecektir. Ancak bu önlem, uzun vadede ekonomik durumun daha da kötü hale gelmesine yol açacaktır.[1413]

Böylece düşünür, devletteki gerileme ve zayıflamanın sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlâkî alanlarda farklı yansımalarının ortaya çıkacağını, sorunun karmaşıklığı ve büyüklüğü yüzünden tek boyutlu çözüm arayışlarının sonuç vermeyeceğini ortaya koymaktadır. Düşünüre göre, devletin kuruluşu ya inanç/ideoloji

---

[1408] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 148-149; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a-85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 198-200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 238-239; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 390-392.

[1409] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 150-151. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 73a-73b, 85a-85b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 175, 199-200; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 198-199; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 359-360, 391-392.

[1410] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 143a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 330; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 561.

[1411] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141a-141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 327; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 389; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 557-558.

[1412] Bkz. *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 138a-b, 180b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 319-320, 407; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 379, II, s. 407; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 548, II, s. 669-670; *Mukaddime*/Pîrîzâde, II, s. 157-158, 299-300; *Mukaddime*/Rosenthal, II, s. 102-104.

[1413] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 85a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 199; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 239; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 391.

eksenli bir *da'vet* ve propagandaya veya bedevîliğe özgü sadeliğe dayandığı için, başlangıçta yönetim halka karşı yumuşaklık ve iyilikle muamele eder. Böylece insanların geleceğe dönük emel ve beklentileri canlanır, ülkenin imarı ve kalkınmasını sağlayacak şekilde çalışırlar ve sonuçta ülkenin nüfusu artar. Fakat bütün bunlar tedrîcen ve yavaş yavaş meydana geldiği, bir başka ifadeyle belirli bir süreç içinde gerçekleştiği için, devletin güç ve refah bakımından en ileri düzeye ulaşması genellikle yaklaşık iki kuşağın geçmesini gerektirir. Bu noktaya gelindiğinde, yıkılışa yol açacak olumsuzluklar da kendiliğinden üreyecektir. Çünkü İbn Haldun'a göre, çöküş döneminin karakteristik özelliklerini, gelişme ve ilerlemenin yol açtığı nüfusun çoğalması, gelir artışına bağlı olarak tüketim alışkanlıklarında görülen savurganlık yönündeki değişim, yanlış ekonomik politikalar, vergilerin yüksekliği, kıtlık, çevre kirliliği ve ahlâkî bozulma oluşturur. Düşünür, çöküş dönemine özgü kıtlık olgusunun ortaya çıkışını şöyle açıklamaktadır: Vergilerin artışı yüzünden ekonomik faaliyetlerde ve bu arada tarımsal üretimde gerileme olacak, ayrıca çöküş dönemine özgü iç isyanlar (*hurûc*) bu durumun etkisini ve yaygınlığını artıracaktır.[1414] Düşünür, yıkılış döneminde çevre kirliliğinden kaynaklanan salgın hastalık ve ölümlerin de çoğalacağını ileri sürer. Ona göre, nüfusun artması ve toplumun ileri bir düzeye ulaşmasıyla, bir başka deyişle çevre kirliliğine yol açan ekonomik faaliyetlerin artmasıyla karada kirlenme ortaya çıkar ve buna bağlı olarak insanların teneffüs ettiği hava (*hevâ*) bozulur ve kirliliğin olumsuz etkileri insanların mizacı ve sağlığı üzerinde olumsuz tesir gösterir. Kirliliğin asıl nedeni, toplumun ekonomik imkânlarının artmış (*kesretü'l-umrân*) ve nüfusun çoğalmış olmasıdır.[1415]

İbn Haldun, devletin yıkılışını sadece dış ya da iç etkenlere bağlamaz. Dış etkenler, iç etkenlerin elverişli olması durumunda etkili olur, fakat yıkılışı hazırlayan nedenler temelde içsel olmakla birlikte, fiilen tamamlanması genellikle dış bir nedeni gerekli kılar. Bu yüzden, düşünüre göre, devlet ya da rejimlerin, çöküş aşamasına geldikleri halde varlıklarını sürdürmeleri mümkün olabilir. Bunu nedeni, onun yerini

[1414] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 145a-145b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 337; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 402; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 569-570.
[1415] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 145b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 337-338; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 403; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 570.

alacak yeni bir gücün henüz oluşmamış ve ortaya çıkmamış bulunmasıdır.[1416] Bu yüzden, İbn Haldun umranın (medeniyetin) evrimini canlı bir varlığın biyolojik çevrimiyle karşılaştırsa da, onun hadarî/şehirli umranın en ileri düzeyine varmış bir devlet için kullandığı çöküş terimi, iç nedenlerden kaynaklanan doğal bir ölüm anlamını taşımaz. Böylesi bir halk, fetih peşinde koşan ve bedevî umrana özgü özellikler taşıyan başka bir halkın saldırılarıyla çöker. Fethi gerçekleştiren halk yeni bir devletin temellerini atar ve hadarî umrana özgü özelliklere sahip olmaya başlar.[1417] İbn Haldun'un bu tespitine benzer bir yaklaşım sergileyen Locke'a göre de, "Siyasal toplumun yıkılması, dağılması bir tek yolla olur, o da yabancı güçlerin istilasıdır".[1418]

İbn Haldun'un, şehir uygarlığı ile devletin hayatı, bu ikinci ile de onu elinde tutan ailenin hayatı arasında sıkı bir ilişki kurduğunu söyleyen Arslan'a göre, buradan çıkacak mantıkî sonuç, şehir uygarlığının çözülmeye gidişinin devletin çözülmesi ile, bunun da, onu elinde tutan ailenin (sülalenin ya da hanedanın) çözülmesi ile açıklanabileceğidir.[1419] Gerçekte, devleti kuran ailenin çözülmesi ile devletin çözülmesi arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Devletin daha "ikinci tavrı"nda, hükümdar kendi sülalesini devre dışı bırakmakta, egemenliği kendi tekelinde toplamaktadır. Bir sonraki aşamada ise, sülalesinin onun üzerindeki nüfuzunun yerini bürokratların etkisi almaktadır. Devletin ve uygarlığın çözülmesi, devletin üçüncü tavrı olan ferağ (rahatlık) çağında başlamaktadır. Bu dönemde devlet ve toplum başlangıçtaki dinamizmini kaybetmekte, bu arada hükümdar da asabiyetinin ona verdiği desteği yitirmektedir. Bu dinamizm ve asabiyet kaybı, bir sonraki barış tavrı ile daha da kökleşmekte, beşinci tavır olan israf ile doruğa ulaşmaktadır. İsraf ile meydana gelen bütçe açığının kapanması için devlet toplumu sömürmeye başlamakta ve böylece hem devlet hem de toplum çözülmektedir. Demek oluyor ki çözülmenin nedeni son tahlilde şu iki gelişmedir: Asabiyet dinamizminin ortadan kalkması ve ekonomik durumun bozulması. Düşünüre göre, devlet (*mülk*), onlarsız ayakta duramayacağı iki temel üzerine dayanır; bunlardan biri kudret ve asabiyet ve bunların yansıması olan askerlerdir; diğeri bu askerlerin ve genel olarak devletin ihtiyaç gösterdiği diğer şeylerin teminini sağlayan

[1416] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 86b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 202; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 242; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 394.
[1417] Lacoste, s. 113.
[1418] Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 167-168.
[1419] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 143.

paradır (mal). Bir devlete çözülme arız olduğunda bu iki temelden başlar.[1420] Devlet kurulurken sadece asabiyet yeterli olabilmektedir, çünkü hükümdarın kabilesi parasız hizmet sunmaktadır. Fakat zamanla o kabilenin yerini alan bürokrasi ancak para karşılığı desteğini devam ettireceği için, ekonomi faktörü öne çıkmaktadır.[1421]

Kuşaklar Teorisi ve Devletin Ömrü

İbn Haldun'un nesiller/kuşaklar kuramı, seçkin ailelerin ya da hanedanların güç kaybı sürecinin açıklamasını içerir. Benzer düşüncelerin Batılı bilim adamı ve düşünürler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. "Seçkinler dolaşımı" diye bilinen kuramı ile konuya açıklık getirmeye çalışmış bulunan Pareto'ya göre, bir ülkede yönetici elitler kaçınılmaz biçimde güç kaybederek aşağı inerken, aşağıdan gelen yeni seçkinler onların yerlerini alırlar. Sosyo-politik piramidin aşağısındaki zeki ve çalışkanlar hiyerarşi basamaklarını tırmanırken, tembelleşmiş ve zihnî yeteneklerini büyük çapta köreltmiş seçkinler güç kaybederler. Bu iniş ve çıkış süreci bu şekilde devam edip gider. M. Aydın'a göre, Pareto bu kuramıyla İbn Haldun'u hatırlatmaktadır.[1422] Bununla birlikte İbn Haldun'a ait "seçkinler dolaşımı" kuramı, hem devletler/toplumlar arası, hem de devlet içi yer değiştirme ve dolaşımı konu edinmesi bakımından çok katmanlı bir nitelik göstermektedir. Bedevîlik-hadarîlik ilişkisi konunun yatay, kuşaklar yasası ise dikey boyutunu konu edinir.

Sosyolojik araştırmaların, Vilfredo Pareto ve Gaetano Mosca gibi isimlerin savundukları "seçkinler dolaşımı" kuramını pek fazla desteklemediğini ya da ancak sınırlı ölçüde doğruladığını belirten Duverger, İbn Haldun'un konuyla ilgili açıklama modelinin gerçeğe daha yakın olduğunu belirtir: "İbn-i Haldun'un varlığını sezdiği 'üç kuşak yasası'ndan arta kalan birşeyler vardır belki de bu söylediklerimize ilişkin olarak. İbn-i Haldun; bileğinin gücüyle yükselen bir adamın oğlunun, bu durumu hiç değişmeden koruyacağını; torunun ise kolaylıklar içerisinde yetişmiş olduğu için, merdivenin basamaklarında düşmeye başlayacağını söylemekteydi."[1423] Duverge'ye

[1420] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 141b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 328; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 391; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 97.
[1421] Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 152.
[1422] Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 45.
[1423] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 244. Aynı olguyu Mosca'nın "yönetici sınıf", Pareto'nun "yönetici elitler", Michels'in ise "oligarşi" olarak adlandırdığı görülmektedir. Bu isimler, tüm siyasal sistemlerin sonuç itibariyle bir grup hâkimiyeti niteliğini taşıdığını ileri sürmektedirler (Bkz. Aydın, *Siyasetin*

göre, "Üç beş ender sanayici ve tüccar sülalesinin hikayesi, çok benzemektedir bu şemaya. Ama genellikle düşüş hem bundan daha yavaş olur, hem de çok daha sınırlı kalır".[1424]

Duverger'nin iddiasının aksine, değişim bazen daha hızlı ve kapsamlı da olabilir. Bununla birlikte İbn Haldun'un konuyu ticarî başarı değil toplumsal saygınlık ve önderlik bağlamında düşündüğünü belirtmek gerekir. Ayrıca, üç kuşak değil, dört kuşak söz konusudur. Hatta kimi zaman bu değişim dört kuşaktan daha fazlasına sarkabilmektedir. Şayet hükümdar, devleti savunma konusunda kendisine destek verecek yeni yardımcılar edinebilirse, devletin ömrü uzayacaktır. Bu anlamda dört kuşağın dört evre olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Söz konusu dört kuşağın ömrü genelde yaklaşık 120 sene olmakla birlikte, devletlerin ömrü bazen daha kısa veya daha uzun olabilir.[1425] "Bu durumda devletin ihtiyar olma hali gerçekleşmiş ve her tarafı kaplamıştır ama onun üzerinde talebi olan güç henüz ortada yoktur. Bu güç ortaya çıksa ona karşı bir savunma mümkün olmayacağından devlet çöker, varlık aleminden silinip gider. Bir hanedanlık için söz konusu ömür, gelişme çağından duraklama çağına, duraklama çağından gerileme dönemine giden, kişinin ömrü gibidir. Bundan dolayı halkın dilinde hanedanlığın ömrü yüzyıldır, diye söylenegelen bir söz vardır."[1426] Bir başka deyişle, düşünüre göre, devlet ya da rejimlerin, çöküş aşamasına geldikleri halde varlıklarını sürdürmeleri mümkün olabilir. Bunun nedeni, daha önce de belirtildiği gibi, onu ele geçirecek yeni bir gücün henüz oluşmamış ve ortaya çıkmamış olmasıdır.[1427]

Düşünürün açıklamalarına bir bütün olarak bakıldığında, 120 yıllık süreyi devletin mutlak ve kesin ömrü olarak görmediği anlaşılmaktadır. Daha kısa süre yaşayan devletler olabileceği gibi, bazı durumlarda devletin ömrünün uzaması mümkündür. Herşeyden önce, devletin ömrü, bir yandan onun yıkılmasına neden olacak dış bir etkenin varlığına, diğer yandan da sahip bulunduğu kaynaklara bağlı olarak değişebilir bir nitelik taşımaktadır. Bir başka deyişle, devletin ömrünün uzamasını

Sosyolojisi, s. 43). Marksistler'in "egemen sınıf" kavramı da son tahlilde "yönetici elitler"e karşılık gelmektedir. Bkz. Philippe Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Y., 1991, s. 81.

[1424] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 244.

[1425] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 86a-86b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 202; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 242; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 393-394.

[1426] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 222-223.

[1427] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 86b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 202; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 242; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 394.

sağlayan iç ve dış kaynaklı etkenlerden söz etmek mümkündür. Konjonktürel nitelikteki dış kaynaklı etken, devletin "normal" ömrünü tamamlamasına rağmen, onun yıkılmasına yol açacak bir dış tehdit ya da saldırının ortaya çıkmayışıdır. İç kaynaklı etkenler ise, devletin sahip olduğu maddî kaynakların bolluğu ile insan kaynaklarının genişliğinin yanı sıra, yöneticilerin birtakım ıslahat ya da reformlar ile devletin ömrünün uzamasını sağlamalarıdır. İbn Haldun, devletin kendisini yenilemesinin ve böylece ömrünün uzamasının mümkün olduğuna açıkça işaret etmektedir. Ona göre, devletin hakimiyet alanı belirli bir noktadan sonra daralmaya başlar ve hiç değilse bu daralan sınırları muhafaza etmek için çareler aranır. Fakat ilk sınırlarda ortaya çıkan sorunun aynısı geri çekilmeyle oluşan ikinci sınırlarda da gerçekleşir. Bu yüzden hükümdar, devletin temeli olan siyasetin dayandığı kanunların değişmesi gerektiği kanısına varır. Düşünüre göre, daha önce uygulanan kanunları değiştiren (ıslahat ve reform yapan) herkes yeni bir devlet kurmuş, devleti yenilemiş ve böylece devlete yeni bir ömür kazandırmış olur. Düşünür, konuyla ilgili açıklamalarını şu ifadeyle bitirmektedir: "Bu sayede devlet ihtiyarlıktan uzak yeni bir ömür edinmiş olur." el-Husrî'ye göre, bu ifadede, İbn Haldun'un devletin ömrü görüşünü tamamlayan bir hususa işaret edilmektedir.[1428] Ancak düşünür, kanunların değiştirilmesini (ıslahat ve reform yapılmasını) devletin yeniden inşası ve mülkün yenilenmesi mesabesinde görmekle birlikte, bu önlemlerin tam anlamıyla şifa veren bir ilaç olduğu kanaatini taşımamaktadır.[1429] İbn Haldun'un, kanunların değişmesinin tek başına yeterli olmayacağına, toplumsal etkenler aynı kaldıkça yapılan reformların kesin bir çözüm getirmeyeceğine, bununla birlikte bütün bu düzenlemelerin tamamen faydadan yoksun olmadıklarına inandığını söylemek mümkündür.

İbn Haldun, konuyla ilgili görüşünün içerdiği izafîlik ve itibarîliği, *Mukaddime*'nin "Hanedanlığın büyüklüğü, hudutlarının genişliği ve süresinin uzunluğu o devleti ayakta tutanların azlığı ve çokluğuyla orantılıdır" başlıklı bölümünde daha açık biçimde ifade etmiş, devletlerin uzun ya da kısa ömürlü olmalarının onu ayakta tutanların nisbetine göre olduğunu belirtmiş bulunmakla birlikte,[1430] genellikle bu noktanın dikkatlerden kaçtığı görülmektedir. Düşünür, söz konusu bölümde, bahis

[1428] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 224.
[1429] *A.g.e.*, s. 248.
[1430] *A.g.e.*, s. 225.

konusu ettiği 120 senelik ömür tespitini göreceli hale getiren açık bir ilke vermekte, bu konudaki görüşünü ayrıntılı bir şekilde temellendirmektedir. Ona göre, devletlerin toprak bakımından büyüklüğü (*memâlikü'd-devlet*), sınırlarının genişliği ve ömürlerinin uzunluğu, devleti kuranların azlığı veya çokluğu ile doğru orantılı olacaktır. Çünkü devletlerin kurulması, güçlü bir dayanışma ve işbirliği içinde olan bir topluluk ya da asabiyet sayesinde gerçekleşir. Bir şeyin özellikleri yapısına (*mizâc*) bağlı olacağı için, yapısı sağlam ve güçlü olduğunda, büyüklük, genişlik ve ömür uzunluğu gibi özellikler de ona tâbi olacaktır. Devletin yapısını oluşturan olgu ise asabiyettir. Bu nedenle, devleti kuran topluluğun ya da asabiyetin sayıca fazla olması durumunda devletin büyümesi, genişlemesi ve uzun yaşaması mümkün olacaktır. Öte yandan, devlet küçülmeye çevreden (*etrâf*) veya sınırlardan başlayacağı için, büyüklüğü oranında geç küçülür ve yıkılması da o kadar gecikir. Her küçülme belirli bir zaman alacağı için ülkenin büyüklüğü küçülme sürecini uzatır, böylece devletin ömrü uzun olur. [1431]

İbn Haldun'un bu tespitini Roma ve Osmanlı İmparatorluğu örnekleri doğrulamaktadır. Bizzat düşünürün kendisi de, görüşlerini müşahhas örnekler çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bunun gerçek sebebi şudur: Alan daralması sadece hanedanlığın uç noktalarından başlar. Hanedanlığa dahil ülkeler çok olunca uç noktalar merkezden hem uzak, hem çok olur. Her daralma ve eksilme mutlaka bir zaman ister. Ülkelerin çokluğu sebebiyle eksilme de çok zaman alır. Sözkonusu ülkelerden her birinin kendine özgü bir eksilmesi ve bir zamanı vardır. Bu yüzden hanedanlığın ömrü uzar. Bu konuda Müslüman Arap devletine bakınız, nasıl süresi uzayıp gitmiştir! Ne merkezi Bağdat olan Emevîler'de, ne de Endülüs'te bağımsız bir yönetim kuran Emevîler'de IV./X. asırdan önce herhangi bir eksilme ve daralma görülmemiştir. Fatımî hanedanlığının süresi ise 280 yıla dayanmıştı. Çağımızdaki Muvahhidler devletinin süresi ise 270 yıl olmuştur."[1432]

el-Husrî, İbn Haldun'un teorilerini inceleyen araştırmacıların çoğu zaman onun hanedanlığın ömrü bölümündeki görüşleri üzerinde durduklarınına, buna karşılık *Mukaddime*'nin diğer bölümlerinde aynı konu etrafında bahis konusu edilen hususlara hemen hemen hiç değinmediklerine dikkat çekmektedir. Ona göre, farklı bölümlerdeki

[1431] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 82a-82b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 194; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 229-230; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 385.
[1432] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 225.

görüşleri birbirleriyle çelişik saymak yerine, birbirlerini tamamlayan ve ikmal eden fikirler olarak görmek gerekir. Çünkü İbn Haldun'un hanedanlığın ömrü konusunda ortaya koyduğu teori, birbirini izleyen nesillerdeki asabiyete ilişkin hallerin gelişimiyle ilgili düşüncelerine, ayrıca "Devlet bazen asabiyete muhtaç olmayabilir" şeklinde ifade ettiği olguya dayanmaktadır. Asabiyete ihtiyaç duymama aşamasına ulaşan bir devletin durumunun, devletin ömrü teorisi çerçevesinde verilen rakamla ilgisiz olması gerekir. O halde, devletin ömrü teorisi bağlamında verilen rakam, normal bir devletle ilgilidi; diğer açıklamalar ise özel durumlara ilişkindir.[1433] Lacoste'a göre de, düşünür, "Başka yörelerde çevrimlerin bu kadar kısa olmadığını ve uygarlığın çok daha uzun bir sürede geliştiğini görmüyor değildir."[1434] Aynı şekilde Hassan da, İbn Haldun'un devletlerin normal ömrüne ilişkin 120 yıllık süre tesbitine odaklanmanın, düşünürün "tavâifü'mülûk"laşmış devletlerin ömürünü 120 yıl dolaylarında görmüş olmasının anlamını saptırmak olacağını söylemektedir.[1435] Çünkü, İbn Haldun'un 120 yıl konusunda öne sürdüklerinin özel bir durum için olduğu, devletin yıkılmaksızın uzun süre kalabileceğini belirtmesinden anlaşılmaktadır.[1436]

Böyle olmakla birlikte, düşünürün konuyla ilgili görüşlerini bütünlüğü içinde değerlendirmeyen bazı araştırmacıların hatalı değerlendirmeler yapmaya devam etmiş oldukları görülmektedir.[1437] Mesela Uygun'a göre, "ilginç oluşuna rağmen söz konusu teori çoğu zaman var olan gerçeklerle çakışmaz. Çünkü normal olarak asaleti dört ata ile sınırlamakta, dördüncü kuşakta devletin çöküşünü ifade etmekte ve çoğunlukla devletin ömrünün 120 sene olduğunu söylemektedir".[1438] Ancak Uygun, şu ifadeleriyle, konuyla ilgili yanlış anlamayı düzeltmektedir: "120 yıl ömür, düşünürün gözlemlerini Kuzey Afrika toplumlarına yoğunlaştırmasından kaynaklanıyor. Bu arada, düşünür hayatta iken, Osmanlı Devleti'nin, kuruluşundan yaklaşık 100 yıl sonra Moğol istilası ile dağıldığını da anımsamak yararlı olacaktır. Osmanlı örneği de, düşünürün gözlemleri ile

---

[1433] *A.g.e.*, s. 225-226.
[1434] Lacoste, s. 152
[1435] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 320, n. 108.
[1436] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 142b, 179b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 329, 405-406; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393, II, s. 504; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 101, 292.
[1437] Mesela Aliye Çınar, İbn Haldun'un devlete biçtiği üç nesillik ömrün, çok kısa olduğu için İngiliz Kraliyeti'ni ve Osmanlı'yı izah edemediğini ileri sürmektedir. Bkz. Aliye Çınar, " 'Umran' ve 'Asabiyet' Kavramlarının Çağrıştırdıkları", http://www.yarindergisi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=87&Itemid=126.
[1438] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 152.

uyumlu olmuştur. Buna karşılık, İbni Haldun, 120 yıl sayısı ile bağdaşmayan örneklerin farkındadır." Yine Uygun'a göre, "pek çok yazarın yanlış yorumladığı şekilde", İbn Haldun'a göre, 120 yıl sonra, biyolojik yasalar gereği devleti mutlak bir ölüm bekliyor değildir. Düşünür, bu sürenin aşılabileceğini pek çok kez ifade etmiştir. Bir başka deyişle, "belirli koşulların varlığı halinde", devletler 120 yıldan daha uzun veya daha kısa da yaşayabilir.[1439] Yine Uygun'a göre, dönemler (devletin tavırları) kuramı, devleti kuran aile ya da kabilenin (asabiyetin), kural olarak, bu gücünü yaklaşık üç kuşak (120 yıl) sürdürebileceğini ifade etmektedir. 120 yıllık ömür, bugünkü anlamda devlete değil, devlet iktidarını kullanan aileye (asabiyete) biçilmiştir. Günümüzde tavırlar kuramının yanlış yorumlanmasının temelinde, İbn Haldun'un yaşadığı çağdaki devlet ile modern devletin aynı nitelikte görülmesi yatmaktadır.[1440] Konuyla ilgili olarak dikkate alınması gereken bir başka nokta, S. Uludağ'ın belirttiği gibi, İbn Haldun'un devlet kavramı ile çoğu zaman hanedanlığı kast ediyor olmasıdır.[1441] Aynı hususa değinen Ümit Hassan'a göre de, *Mukaddime* mütercimlerinden Ugan, "mülk" kavramını devlet olarak çevirirken, bu kavramın hem devlete hem de o devlette hükümdarlık eden sülâleye (hanedana) işaret ediyor olabileceğine dikkat etmemiştir.[1442]

İbn Haldun'un sözünü ettiği 120 yıl, Quincy Wright ile George Modelski'ye ait "küresel sistemdeki hegemonyanın çevrimsel teorisi" çerçevesinde verilen rakam ile örtüşmektedir. Buna göre, darih boyunca dünya tek devletli bir yapıya sahne olmamış, aksine hegemonik devletler üzerine kurulu bir düzene sahip olagelmiştir. Her bir hegemonya dönemi yaklaşık 100 yıl, en fazla 130 yıl sürmektedir. Bu rakam, İbn Haldun'un hanedanların ömrüyle ilgili olarak verdiği rakamla hemen hemen aynıdır. Ayrıca onlar, bir hegemonyanın normal ömrünün üç nesil sürdüğünü belirtmektedirler. Bu saptama da yine İbn Haldun'un yaklaşım biçimi ve kuşaklar teorisiyle örtüşmektedir. Wright ile Modelski'nin kuramına göre, 1494 yılından günümüze kadar sırasıyla Portekiz, Hollanda, İngiltere ve ABD küresel sistemde belirleyici konumda olmuşlardır. Modelski'nin yöntemi iki öğe üzerine kuruludur: Betimsel tarih verileri ve gücün yer değiştirmesinin nedenlerini açıklama çabası. Her hegemonik dönemin

[1439] *A.g.e.*, s. 158.
[1440] *A.g.e.*, s. 167.
[1441] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 88.
[1442] *Mukaddime*/Ugan, I, s. 432-434'ten aktaran Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 157, n. 158.

çekirdeğinde, kendisi etrafında imparatorluğunu kuran bir ulus-devlet mevcuttur. Modelski'ye göre ulus-devlet temel unsurdur, çünkü silahlı çatışma için insanları örgütlemenin en iyi öğesidir. Sistem en sonunda çöker, çünkü diğer ulus-devletler ekonomik konularda hegemonik gücü taklit ederler ve milliyetçilik ile karşı milliyetçiliği ona karşı kullanırlar. Kalpakian'a göre, bu son noktaya işaret ederken Modelski İbn Haldun'u hatırlatmaktadır, çünkü İbn Haldun, bir devletin büyüklüğünün daima diğer devletlerin *asabiyet*leri tarafından sınırlandırılacağını belirtmektedir.[1443] Söz konusu kuramın, imparatorluğun çekirdeğinde ulus-devleti görmesi itibariyle de, devletin temelini oluşturan asabiyeti (grubu) akla getirdiği görülmektedir.

Tavırlar Teorisi ve Tarihin Sosyo-politik Anlamı

"Toplumsal değişim" model ya da kuramlarının tarih felsefelerinden büsbütün ayrımlanamayacaklarını belirten Burke, bunların "doğrusal" (ilerlemeci, çizgisel) ve "döngüsel" (çevrimsel/devrevî/devrî) olmak üzere birtakım ana türlerinin bulunduğunu belirtir. Ona göre, Yahudi-Hıristiyan tarih felsefeleri ile "modernleşme" (*modernisation*) modeli doğrusal niteliktedir. Buna karşılık, Machiavelli ve diğerlerinin Rönesans'ta yeniden canlandırdıkları klasik değişme kuramları ile İbn Haldun'un *Mukaddime*'de, Oswald Spengler'in *Untergang des Abendlandes* (Batı'nın Çöküşü) ve Arnold Toynbee'nin *Study of History* (Tarihin İncelenmesi) adlı eserlerinde ileri sürdükleri modeller, döngüseldir (*cyclique*).[1444]

"Tarihin Sonu" Tezi

Burke'nin Yahudi-Hristiyan tarih felsefeleri ile "modernleşme" kuramını aynı kategoride ele alması ve onları "doğrusal" toplumsal değişim modeli ya da tarih felsefesinin örnekleri olarak göstermesi tesadüf değildir. Gerçekte İslâm'ın tarih felsefesi de son tahlilde Yahudi-Hristiyan tarih felsefeleri geleneğinin bir bakıma yeni bir halkası niteliğini taşımaktadır. Tarihçi Carr'a göre, "*tarihin sonu*" tezleri, semavî dinlerdeki "*ahir zaman*" kavramının laikleştirilmesi amacına yöneliktir: "Tarihe bütünüyle yeni bir öge getirenler, tarihî sürecin bir hedefe doğru ilerlediğini varsayan (amaçsal/gâî/teleolojik görüş) Yahudiler ve Hıristiyanlar olmuştur.... Tarihin hedef

[1443] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 371.
[1444] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 128.

kazanması, otomatik olarak tarihin sonu demek olacaktır; tarihin kendisi bir teodise (Tanrı savunusu ya da kanıtlanması) haline gelmiştir.... Çağdaş tarihçiliğin kurucuları olan Aydınlanma Çağı'nın akılcıları, Yahudi-Hıristiyan amaçsal görüşü alıkoymuş, fakat amaçsal görüşü laikleştirmişlerdir; tarihî sürecin kendisinin aklî niteliğini [tarihteki anlamı] böylece geri getirebilmişlerdir. Tarih böylece, insanın yeryüzündeki konumunun yetkinleştirilmesi hedefine doğru ilerleme haline gelmiştir."[1445]

Carr'a göre, bu laikleştirme denemesini ilk yapan isim, Prusya Krallığı'nın getirdiği düzeni tarihin son ve en gelişmiş/mükemmel evresi kabul eden Hegel'di. Prusya Krallığı'nın yerine ABD'yi oturtan Fukuyama'dan önce Rugblyli Arnold aynı şeyi Büyük Britanya için yapmıştı: "Hegel'in hatasının çok daha büyüğünü, 1814'te Oxford'da Çağdaş Tarih Regius Profesörü olarak atandığında verdiği açış konuşmasında Rugblyli Arnold yapmıştır. Victoria döneminin bu gözde tarihçisi çağdaş tarihin insanlık tarihinin son dönemi olması gerektiğini düşünmektedir: 'Çağdaş tarih sanki ardından gelecek bir tarih yokmuş gibi, zamanın tam olgunluğunun izlerini taşıyor gibi görünmekte'."[1446]

Carr'ın ifadelerinin ortaya koyduğu gibi, "tarihin sonu" tezi gerçekte, son savunucusu Francis Fukuyama tarafından "icat" edilmiş yeni bir görüş değildir. Ancak, sosyal ve siyasal düzen açısından "tarihin sonu"na özgü mükemmelliğe ulaşıldığı düşüncesi çok daha eskidir ve en azından Eflatun'a kadar uzanmaktadır. Parkinson bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "O andaki ya da daha başka belirli bir anayasanın sonluluğu temsil ettiği inancı Eflatun'a kadar uzanır, hatta ondan bile eskidir.... Gene bu, şimdi hangi devlet yönetim biçiminin en iyisi olduğu konusundaki ateşli tartışmaların temelini oluşturmaktadır.... Öte yandan uygulama alanında bugünkü öğrencilerin, kuruluşların nasıl doğduğunu, geliştiğini anlaması, anların evriminin sürekli olması gerektiğini ve süreceğini anlamasından daha kolaydır. Daha çok gelişme olasılığı tanınsa bile, bu, genellikle var olanın kusursuzlaştırılması olarak görülür; örneğin, temsilî demokrasinin nasıl daha çok temsilî olabileceği gibi. Fakat tarih bize böyle yetkinleştirilmiş kuruluş örnekleri göstermemektedir. Tarih, bize, biri ötekinin yerine geçen iktidar biçimlerini ve her birinin kusursuzluk değil, çürüme elde ettiğini

[1445] Carr, *Tarih Nedir?*, s. 131.
[1446] *A.g.e.*, s. 135-136.

göstermektedir. Ütopyacıların düştüğü yanlışlık, sonluluğun elde edilebilir olduğuna ve elde edilebileceğine inanmalarıydı."[1447]

Tarihin sonu tezinin son savunucusu Amerikalı siyaset bilimci Fukuyama, 1989'da *"National Interest"* dergisinde yayınlanan "Tarihin Sonu" başlıklı makalesinde, liberal demokrasilerin (yani demokratik sistem ve serbest piyasa ekonomisinin), insanlığın düşünsel gelişiminin son noktasını ve nihaî yönetim biçimini oluşturduğunu, buna ulaşıldığı için *tarihin sonu*nun geldiğini iddia etmişti. Tarihi Prusya Devleti ile bitiren ve Prusya monarşisini ideal sistem olarak gören Hegel ile tarihi sınıfsız ve devletsiz toplumla sona erdiren Marx'a atıfta bulunan Fukuyama, Batı liberalizmine karşı geliştirilmiş alternatiflerin (Hegel ve Marx modelleri de aralarında olmak üzere) iflas ettiğini savunuyordu[1448]: "Belki de sadece Soğuk Savaş'ın ya da savaş sonrası dünya tarihinin sona ermesine değil fakat insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşması ve beşerî yönetim biçiminin son evresi olan Batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi anlamında tarihin sonuna tanıklık etmekteyiz."[1449] Fukuyama'ya göre, "Batı'nın ya da Batı düşüncesinin zaferi, her şeyden önce Batı liberalizmine alternatif olduğu varsayılan sistemlerin büsbütün tükenmesi olayında kendisini göstermektedir".[1450]

Karl R. Popper'ın yaklaşımı çerçevesinde "kehanet" olarak görülebilecek tahminlerde de bulunan Fukuyama'ya göre, "tarihin sonu"nda "ideolojik mücadelenin yerini ekonomik hesaplar", bitmeyen teknik sorunlara çözüm arayışları, çevre sorunlarına karşı duyarlılık ve "daha çok tüketme arzusunun tatmin edilmesi" gibi gelişmeler alacaktır. Sanat ve felsefeye yer ve gerek kalmayacak, sadece insanlık tarihini yansıtan müzeler bulunacaktır: "Belki de tarihin sonunda, yüzyıllarca sürebilecek bu can sıkıntısı olasılığı, gelecekte tarihin bir kez daha yeniden başlamasına

---

[1447] Parkinson, s. 8-9.
[1448] Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 223.
[1449] Francis Fukuyama, Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Y., 1992, s. 14.
[1450] *A.g.e.*, s. 14. Fukuyama'nın bu ifadeleri, onun "tarihin sonu"nu ilan etmesini sağlayan gelişmede, yani Doğu bloğunun çökmesinde Afganistan'ın oynadığı role hiçbir Batılı bilim adamının atıfta bulunmadığını belirten Mazrui'yi doğrulamaktadır: "..., çünkü İslam dünyasını tarihte etkin bir faktör olarak görmemektedirler. Bizi hala tarihin objeleri, yahut tarihi güçler tarafından manipüle edilebilecek objeler olarak düşünmektedirler." Bkz. Ali A. Mazrui, "Tarihin Sonu ve İslam", çev. Kenan Çayır, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1 (Bahar 1994, İstanbul), s. 125.

önayak olacak."[1451] T. Akyol'un yerinde tespitiyle, "Ve böylece Fukuyama, Hegelci –ve diğer bazı filozoflardaki– doğrusal tarih felsefesinden devrevî tarih felsefesine yönelmektedir".[1452] Ancak, Fukuyama'nın döngüsel/çevrimsel tarih felsefesi, İbn Haldun gibi düşünürlerin felsefelerinden, tarihsel verilerin analiz edilmesi ve yorumlanmasına değil, salt varsayım ve tahminlere dayalı olması bakımından ayrılmaktadır.

Öte yandan, Fukuyama'nın tezinin Batı medeniyetinin siyasî değerlerini ve yapılarını evrenselleştirme amacına yönelik olduğunu fakat Sovyet-sonrası ile Bosna-öncesi dönemle sınırlı kaldığını belirten Davutoğlu, tarihin sonu tezinin sonunu getiren Bosna krizinin yeni bir kavramsal çerçeve gerektirdiğini ve bu görevi Samuel Huntington'un üstlendiğini savunmaktadır.[1453] Fukuyama'nın tarihin sonu tezini reddeden ve ideolojiler değil uygarlıklar ekseninde düşünen Huntington, Amerikan popüler kültürünün dünyaya yayılmasının Batı uygarlığının tam bir zaferi anlamına gelmeyeceğini, toplumlar arasındaki kültürel alışverişin uygarlıklar arasındaki farkları ortadan kaldırmasının mümkün olmadığını öne sürmüştür.[1454]

İlerlemeci/Doğrusal Tarih Anlayışı

Tarihin sürekli bir ilerleme anlamına geldiğini söyleyen düşünce adamlarının genelde o anda ilerlemekte veya ilerlemiş, bir başka deyişle başka toplumları geride bırakmış olan toplumlardan çıkmış oldukları görülmektedir. Buna karşılık çöküş veya gerileme yaşayan toplumlarda ise tarihin döngüsel/çevrimsel olduğu düşüncesi daha yaygın biçimde kabul görmüştür. Tahmin edilebileceği gibi bunun nedeni, döngüsel/çevrimsel tarih felsefelerinin, parlak bir maziye sahip olmakla birlikte bugün geri durumda olan toplumlara eski şaşaalı günleri hatırlatan bir gelecek umudu sunuyor olmasıdır. Buna karşılık, ilerlemeci/doğrusal tarih anlayışının işlevi, yükselişinin zirvesinde olan devlet ya da medeniyetlere, bu üstün durumlarını sürdürebileceklerini "bilimsel" olarak göstermekte oluşudur.

[1451] Fukuyama, s. 51.
[1452] Taha Akyol, " 'Tarihin Sonu' mu?", Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?* içinde (59-72), çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Y., 1992, s. 69.
[1453] Ahmet Davutoğlu, "The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)order", *Intellectual Discourse*, Vol. 2, No. 2 (1994), s. 108.
[1454] Arıboğan, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, s. 236.

Bu yüzden, Carr'ın ifadesiyle, XIX. yüzyılda İngiliz tarihçilerinin hemen hepsi tarihin akışını "ilerleme ilkesinin bir serimlenmesi" olarak kabul etmişlerdir. Carr'a göre, onlar böylece, "oldukça hızlı bir ilerleme durumundaki bir toplumun ideolojisini dile getirmektedirler". Carr, sözlerini şöyle sürdürmektedir: "İngiliz tarihçileri için, tarih istenen yolda gidiyor gibi göründüğü sürece, anlam doluydu; şimdi yanlış bir yöne döndüğüne göre, artık tarihin bir anlamı olduğuna inanmak sapkınlık olmuştur. I. Dünya Savaşı'ndan sonra, Toynbee, tarihte doğrusal bir teori yerine ─çöküş halindeki bir toplumun karakteristik öğretisi olan─ döngüsel bir teoriyi koymak için umutsuzca bir girişimde bulundu.... pek iyi bilindiği gibi Toynbee bu düşünceyi Spengler'in *Batının Çöküşü*'nden almıştır."[1455] Ayrıca Carr, bu tür tarih felsefelerinin benimsenmesi ile toplum psikolojisi arasındaki ilişkiyi şu şekilde gözler önüne sermektedir. Ona göre, 1914'ten sonra belirginleşen belirsizlik ve endişe duygusunun büyümesi sırasında "tarihte rastlantının rolü"nün önemi üstünde durulması tutumu yeniden canlanmıştır. Tarihî gelişim sürecinin tepesinde değil de, çukurunda bulunan bir topluluk ya da ulusta "tarihte şansın ya da rastlantının rolü"nü vurgulayan teoriler egemen olacaktır.[1456]

Konuya böylesi bir bakış açısıyla yaklaşan Carr, "tarihte gözleyebileceğimiz her türlü ilerlemenin kesinlikle zamanca da mekanca da sürekli olmadığı"nı kesin bir "olgu" kabul eder. Bu çerçevede, eğer tarih yasaları formülleştirme meraklısı olsaydı, şöyle bir tarih yasasını dile getirmeyi düşünebileceğini söylemektedir: Bir dönemde önder rolünde bulunan grubun –buna sınıf, ulus, kıta, uygarlık, ne isterseniz deyin–, bir sonraki dönemde benzer bir rolü oynaması ihtimali bulunmamaktadır. Çünkü böylesi bir grup, önceki dönemin gelenekleri, çıkarları ve ideolojileriyle, bir sonraki dönemin gereklerine ve şartlarına intibak edemeyecek kadar bütünleşmiş olacaktır. Öte yandan, bir gruba düşüş dönemi olarak gözüken bir zaman, pekalâ ötekine yeni bir ilerlemenin doğuşu olarak gözükebilir. İlerleme "herkes için eşit ve aynı zamanda" ilerleme anlamına gelmez ve gelemez. Carr'a göre, "günümüzdeki gerileme habercilerinin, tarihte anlam bulamayan ve ilerlemenin öldüğünü varsayan şüphecilerin" hemen

[1455] Carr, *Tarih Nedir?*, s. 52. Böyle olmakla birlikte Toynbee'nin bu görüşü ortaya atarken sadece ortamın mı yoksa Spengler'in mi etkisinde kaldığı cevap arayan bir sorudur. Fakat asıl önemlisi, ortam bu kadar belirleyici ise, XIX. yüzyıl insanı Spengler'in bunun dışında nasıl kalabildiğidir. Bir başka sorun da, neden başkalarının da Toynbee ile aynı görüşü savunmadığıdır. Ortamın etkisi bulunmakla birlikte, bir görüşün savunulması sadece ortama bağlanamaz, o takdirde aynı toplumda birbiriyle çelişen görüşler ortaya çıkmaması gerekirdi.

[1456] *A.g.e.*, s. 117-118.

hepsinin, uygarlığın ilerlemesinde birkaç kuşak boyunca gururla önder ve egemen bir rol oynamış olan bölgelerden ve toplumsal sınıflardan olmaları anlamlıdır. Bunlar, geçmişte kendi gruplarının oynadığı rolün şimdi ötekilere geçtiğini söylemekle avutulamazlar. Bu yüzden, onlar açısından, kendilerine böylesine kötü bir oyun oynamış olan tarih, anlamlı ve aklî bir süreç olamaz". Carr'a göre, ilerleme varsayımını muhafaza edeceksek bile, kopuk çizgi koşulunu kabul etmek gerekmektedir.[1457] Carr, ayrıca şunu da söylemektedir: "Tarihte önderliğin ve girişkenliğin bir gruptan bir başkasına, dünyanın bir bölümünden ötekine geçtiği pek çok dönüş noktası görülmüştür.... Böyle dönemler hep şiddetin yükseldiği ve iktidar için mücadele zamanlarıdır."[1458]

Baechler de, Carr gibi, bu tür kuram ve tezlerin hem yanlış hem de önemsiz olduklarını öne sürmektedir. Önemsizdirler, çünkü bir ilke çıkmazı içindedirler, yani tek mümkün tarih, onlara göre, efektif olarak gerçekleşmiş olandır; bunun zorunluluğunu ilan etmek, diğer olasılıkları araştırma konusundaki yetersizliklerini itiraf etmekten başka bir şey değildir. Söz konusu kuramlar aynı zamanda yanlıştırlar, çünkü olgular tarafından sürekli olarak yanlışlanmaktadırlar. "Bu toplumlar binlerce yıldan beri, hem başarısızlık hem de başarıyla taçlanan deneyler yapmaktadırlar."[1459] Burke de, tarihsel gelişim ya da değişimin tek doğrultulu veya yönlü olmadığını söylemektedir. Ona göre, "ufuklarımızın geçen bir iki yüzyılın ötesinde genişlemesi", değişimin "tek doğrultulu" (*unilinear*) olmadığını, tarihe 'tek yönlü' bir yol diye bakılamayacağını açıkça göstermiştir. Çünkü, toplum her zaman merkezîleşmenin, karmaşıklaşmanın, uzmanlaşmanın vb. artması yönünde hareket etmemektedir. Modernleşme kuramının kimi yandaşları, örneğin S. N. Eisenstadt, kuramın ağırlığı öteki yönde olmakla birlikte, "adem-i merkezîleşmeye geri çekilme" dediği şeyin farkındadır.[1460]

Burke, bu geri çekilmelere örnek de vermektedir. Ona göre, tarihçilerin çok iyi bildiği bir geri çekilme örneği, Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ve (tarihsel antropolojinin ışığında yeniden incelenmesi gerekli bir kategori olan) "barbarlar"ın istilası sırasında Avrupa'da gerçekleşen gerilemedir. M. S. III. yüzyılda Roma

[1457] *A.g.e.*, s. 138-139.
[1458] *A.g.e.*, s. 140.
[1459] Jean Baechler, *Kapitalizmin Kökenleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Y. 2. b., 1994, s. 171-172.
[1460] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 133.

İmparatorluğu'nun yaşadığı yapısal bunalımın ardından merkezî hükümet çökmüş, şehirler gerilemiş ve gerek ekonomik gerekse siyasal düzeyde gittikçe artan bir yerel özerklik eğilimi görülmüştür. Lombardlar'ın, Vizigotlar'ın ve diğer istilacıların kendi yasalarına göre yaşamalarına izin verilmiş, böylelikle "evrensellik"ten "yerelliğe" doğru bir kayma olmuştur. Aynı dönemde, İmparator Konstantinos'un din değiştirmesiyle dünyevî tutumlar da uhrevî eğilimlerin önünde gerilemiştir. "Bir başka deyişle, geç Roma İmparatorluğu örneği, hemen hemen bütün toplumsal alanlarda 'modernleşme' sürecinin tam tersini gösterir."[1461] Tarihçi Carr, Burke'nin tespitini doğrulayacak şekilde şu tespiti yapmaktadır: "... aklı başında hiç kimse, geri dönüşsüz, sapmasız ve kesintisiz, süreklilik içinde devam eden, kopuksuz düz bir çizgi boyunca ilerleyen türden bir gelişmeye hiçbir zaman inanmamıştır, öyle ki, en keskin bir geri dönüşün bile zorunlu olarak ilerleme inancıyla bağdaşmayacağı söylenemez. Açıktır ki, ilerleme dönemleri olduğu gibi, gerileme dönemleri de vardır."[1462]

Gerçekten de, geçmişte birçok devletin ve bunun da ötesinde uygarlığın kurulup geliştiği ve sonunda yıkılıp yok olduğu tarihî bir gerçektir. Kesin olan şey, "insanlığın" varlığını sürdürüyor oluşudur. Bu yüzden Parkinson, İbn Haldun'u hatırlatır şekilde, "uygarlığın kendisinin belki de siyasal düşüncelerle etkilenmeyen bir yaşam süresi vardır" demektedir. Ona göre, uygarlıkların yükseliş ve çöküşü en iyi olarak "iklim, yiyecek maddeleri, toprak aşınması, üreme ve hastalık gibi şartlarla incelenebilir". Yine, "Mısır ve Japonya'nın şüpheli örneklerini bir yana atarsak, uygarlıkların ortalama bin yıllık bir hayat süreleri olduğunu söylemeye cesaret edebiliriz"[1463] diye konuşmaktadır. Bu rakam, uygarlıkların genel ve olağan akışı için geçerlidir. Parkinson'a göre, "yüksek uygarlık dönemleri her zaman kısa olmuşlardır; birkaç yüzyıl, hatta bazen bir yüzyıl bile değil."[1464]

Çevrimsel Tarih Anlayışı ve Tavırlar Teorisi

Dhaouadi, İbn Haldun'un toplumları göçebe/bedevî ve yerleşik/şehirli olarak iki tipe ayırmak suretiyle, Batılı sosyologlar gibi toplumsal değişimi açıklamayı amaçladığını, ancak onun, yerleşik toplumların siyasal ve ekonomik yapılarının daha

[1461] *A.g.e.* , s. 133.
[1462] Carr, *Tarih Nedir?*, s. 135-136.
[1463] Parkinson, s. 14.
[1464] *A.g.e.*, s. 15.

sonra istikrarsız bir hale gelip çökeceği iddiasıyla Batılı düşünürlerden ayrıldığını belirtmektedir. Ona göre, bu durum, İbn Haldun ile Batılı düşünürler arasındaki epistemolojik farklılıktan kaynaklanmaktadır. Toplumu ve toplumsal değişimi inceleyen Batılı düşünürler, geleneksel toplumun evrimleşmesiyle ortaya çıkan modern topluma eleştirel açıdan yaklaşamamaktadırlar. Bu nedenle, Batılı kuramlar toplumsal değişimi doğrusal bir süreç olarak görmektedirler.[1465] Gerçekten de, Batılı düşünürlerin genelde kendi toplumlarını ve Batı uygarlığını idealize ettiklerini, çöküşten müstağni gördüklerini söylemek mümkündür.

Bununla birlikte, düşünürün konuyla ilgili görüşlerinin çok daha karmaşık bir nitelik taşıdığını belirtmek gerekir. Çünkü, İbn Haldun'da çevrimsel/döngüsel tarih anlayışının yanı sıra bir doğrusallık düşüncesinin de bulunduğu görülmektedir. Nitekim N. Keyfitz, İbn Haldun'un "gelişme fikrini keşfetmiş" bulunduğunu ileri sürmektedir.[1466] Issawi ve Leaman'a göre de, İbn Haldun, tarihte "ilerleme sayılabilecek dönüm noktaları" bulunduğuna ara sıra işaret etmekte ve kendisinin onlardan birine şahit olduğunu düşünmektedir. Bu büyük değişimin temel etkeni, İslâm toplumunda derin bir etki meydana getiren Kara Ölüm (veba salgını) ile Moğol istilasının yansımalarıdır. Ayrıca düşünür, tacirleri ve gemileri Kuzey Afrika limanlarına üşüşen ve askerleri müslüman devletlerin ordularında paralı olarak hizmet veren Avrupa'nın gelişmesinden etkilenmiş görünmektedir. Öyle ki, ortam ve durumlardaki genel bir değişikliğin adeta yeni bir dünya yaratılmış gibi bütünüyle yeni bir sosyal ve politik sahne üreteceğini ileri sürmektedir.[1467] Issawi'a göre de, İbn Haldun, kendi çağıyla ilgili hak ettikleri kadar dikkat çekmeyen kısa tasvirlerinde, hem tarihte keskin dönüm noktaları bulunduğunu gözlemlediğini hem de onlardan birinin şahidi olarak bunların varlığını kabul ettiğini göstermiştir.[1468] Saud-ul-Hassan Khan'a göre de, İbn Haldun'un çevrimsel tarih anlayışı içinde şehirlilikten göçerliğe dönüş yoktur, bu açıdan çevrim, bir başka açıdan ilerlemedir.[1469]

[1465] Öncü, s. 39.
[1466] Nathan Keyfitz, *Population Change and Social Policy*, Cambridge-Massachusetts: Abt Books, 1982, s. 6.
[1467] Issawi ve Leaman, s. 625.
[1468] C. I. [Charles Issawi], "Ibn Khaldūn", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. 6, 15. ed., Chicago; Encyclopædia Britannica, Inc., 1990, s. 223.
[1469] Saud-ul-Hassan Khan, Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Comparative and Analytical Study, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Punjab: Department of Philosophy University of The Punjab, 2006, s. 455.

Ayrıca İbn Haldun'da, bir süreklilik düşüncesi de vardır. Dawood'un ifadesiyle, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde, hanedan ya da devletlerin çöküşüne karşılık, yüksek bir uygarlığın en iyi tezahürleri varlığını sürdürmeye devam edebilir. İbn Haldun'a göre, daha az medenî olan gruplar, onların daha medenî olan yöneticilerini taklit etme yönünde güçlü bir eğilim gösterirler. Ayrıca, ilim ve sanatlarda edinilen "meleke" kolayca kaybolmaz.[1470] Falay da, Lawrence Haddad'a atıfta bulunarak, "Şu nokta göz önünden kaçırılmamalıdır" demekte ve aynı uyarıyı yapmaktadır: "Gelişmeyi sağlayan dinamik grup veya kavmin çöküşü, iktisadî gelişmenin veya toplumsal uygarlığın da bütünüyle sona ermesi demek değildir."[1471] Öte yandan, dünyevî (felsefî, fennî) ilimlerde İslâm'dan önceki dönemde en başarılı çalışmaları Yunanlılar'ın ve İranlılar'ın yapmış olduklarına dikkat çeken İbn Haldun'un, daha sonra İslâm ortaya çıktığında, Müslümanlar'ın bu ilimleri onlardan öğrenmiş ve ilerletmiş olmalarına vurgu yapmaktadır. Böylece İbn Haldun'un çevrimsel sosyo-politik değişim görüşü ya da tarih felsefesinin, salt devlet düzeyinde yapılmış bir analizi içerdiği, umran olgusunu bir bütün olarak kapsamına almadığı ortaya çıkmaktadır. Düşünürün söz konusu dünyevî ilimlerin bazılarında Müslümanlar'ın kendilerinden evvel gelenleri geçmiş bulunduklarını dile getirmesi, ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olduğunu kesin olarak göstermezse de, ilerleme düşüncesini tümden reddetmediğini de göstermektedir. Bununla birlikte, bölgesel ya da yerel düzeyde düşünüldüğünde, umrandaki gelişme bütünüyle ilerleme olarak tezahür etmemektedir. Nitekim düşünür, İslâm dünyasında mevzubahis ilimlerin, umranın bozulmasına paralel olarak yavaş yavaş gerilemeye başladıklarını belirtmektedir. Ancak İbn Haldun, bu ilimlerin, Akdeniz'in kuzeyindeki Hıristiyan toplumlarda revaç görerek yoğun bir biçimde çalışılmakta olduğunu belirtmektedir.[1472] Bütün bunlardan hareketle Arslan, İbn Haldun'un, birbirinden tamamen farklı toplumların ve dinî grupların bu ilimlerle aynı ölçüde meşgul olabildiklerini, birbirlerine onları aktarabildiklerini ve ilerletebildiklerini ifade etmiş

[1470] N. J. Dawood, "Introduction", Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde (vii-xiv), çev. Franz Rosenthal, ed. N. J. Dawood, London: Routledge and Kegan Paul, 1978, s. xii.
[1471] Falay, 47-48.
[1472] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 242b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 534; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 689; *Mukaddime*/Uludağ, II, s. 874; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 574.

bulunmasını önemli görmektedir. Buradan, düşünürün, bu ilimlerde bir süreklilik durumunun mevcut olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.[1473]

Bu noktada Lacoste'un oldukça özgün ve dikkate değer yorumlar yaptığı görülmektedir. Ona göre, modern yorumcuların çoğu, İbn Haldun'un düşüncesini, hatalı olarak, çevrimsel ve büyük ölçüde ahlâksallaştırıcı bir kurama indirgemektedirler.[1474] Çünkü İbn Haldun, Lacoste'a göre, bütün bir insanlığın tarihini, gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarından geçen bir örnek-devletin evrimindeki yinelemelere indirgemez. Aksine, kabilesel yapıların egemen olduğu Mağrib'in tarihini, üstünlük kurmaya çalışan ve her biri değişik gelişme düzeylerinde bulunan siyasal güçlerin etkileşimi ve mücadelesi olarak belirler. Bir başka deyişle, Mağrib tarihini, tıpkı bir insanın gençlik, olgunluk ve çöküş aşamalarını yaşaması gibi tek bir devletin yaşamsal çevriminin yinelenmesi olarak değil, gençler, olgunlar ve yaşlılardan oluşmuş, birbirleriyle mücadele eden bir topluluk olarak görür. Bu toplulukta (devletler topluluğunda) gençlerin (yeni devletlerin) tümü zaferden emin olamaz, onlardan pek azı üstünlük sağlayacaktır, ama tüm yaşlılar (eski devletler) zaman bakımından birbirine az çok yakın bir yenilgiye mahkumdur. Olgunluk dönemlerini yaşayanlar ise, hem gençlere (yeni devletlere) boyun eğdirmeye hem de güç bakımından denk oldukları yaşlıların (eski devletlerin) iktidarını ele geçirmeye en yatkın olanlardır. Öte yandan, Ortaçağ Mağribi'ni nesnel olarak belirleyen "çevrimsel olgular"ın önemine rağmen, İbn Haldun'un görüşlerinin zamansallık eksenli çevrimsel bir anlayıştan kaynaklanmadığını ileri süren Lacoste, düşünürden, yaşadığı göreli durgunluk döneminde birbirinden nitelik olarak değişik, ardı ardına gelmiş aşamalardan oluşmuş uzun vadeli bir tarihsel evrim fikrini aydınlık bir biçimde geliştirmesinin beklenemeyeceğini savunmaktadır. Bununla birlikte düşünür, sonsuz dönüş mitini kabul etmemiş ve tarihin "hiçbir zaman değişmeyeceği öne sürülen etkenlerin işleyişinden" doğmadığını ve sürekli bir yinelenme olmadığını belirtmiştir.[1475]

Lacoste ayrıca, İbn Haldun'un, "umran"ın evrimini canlı bir varlığın biyolojik çevrimiyle karşılaştırmış olsa da, hadarî/şehirli umranın en ileri düzeyine varmış devletler için kullandığı çöküş teriminin, iç nedenlerden kaynaklanan doğal bir ölüm

[1473] Ahmet Arslan, "İbni Haldun'da Felsefî-Aklî ve Naklî-Vazî İlimler Ayrımı", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, Sayı: 148 (Ekim 2006), s. 20.
[1474] Lacoste, s. 107-108.
[1475] *A.g.e.*, s. 190.

anlamına gelmediğine dikkat çekmektedir. Böylesi bir devlet, fetih peşinde koşan ve bedevî umrana özgü, ilkel sayılabilecek özellikler taşıyan başka bir halkın saldırılarıyla çökmektedir.[1476] Bu yüzden Lacoste, İbn Haldun'un soyut ve mutlak bir biçimde ortaya konmuş çevrimsel bir felsefeyi tarihsel kanıtlarla doğrulamaya çalışmadığını ileri sürmektedir. Düşünür, aydınlıktan uzak bulunan bir dizi olayı açıklamaya çalışmış ve çevrimsel bir evrim şemasına ulaşmıştır; bu şema birçok kez hakikaten gerçekleşmiş olguların nesnel ve akılsal bir genellemesine karşılık gelmektedir. İbn Haldun burada aynı evrimin basit bir tekrarını görmez, çünkü onun tesbit ettiği çevrim Kuzey Afrika uygarlığının bütününe değil, imparatorluk/devlet kuran kabileye ilişkindir.[1477]

İbn Haldun'un gerçekte sonsuz dönüş ilkesine dayanan öngörüleri mahkum ettiğini öne süren Lacoste'a göre, düşünür, kuramlarının uygulanmasını, kesin olarak belirlenmiş yöreler ve dönemlerle sınırlandırmıştır. Ayrıca, Kuzey Afrika tarihinin mekanik ve basit bir akışa bağlanamayacağını, bu tarihin kendileri de gelişim halinde olan pek çok kabilenin çabalarının iç içe geçmesiyle doğduğunu belirtmiştir. "Bu yüzden İbni Haldun'un düşüncesini çevrimsel bir tarih felsefesine bağlamak güçtür ve haksızlık olur. Oluşan, gelişen, çöken ve yokolan örnek-devletin evrim şeması, çarpıtıcı bir felsefi anlayışın tarihsel gerçekliğe yansıtılmasından değil, akılla denetlenen gözlemden ve olguların nesnel ve akılsal bir biçimde genelleştirilmesinden elde edilmiştir."[1478]

Bununla birlikte Lacoste'un, "Yeni devlet niçin eskisinin yerini almıyor ve evrimin sürekliliğini sağlayacak yerde bedevî umranın oldukça ilkel evresine dönüyor?"[1479] şeklinde gereksiz ve yanlış bir soru yöneltmiş bulunduğu da görülmektedir. Devlet teşkilâtındaki ya da siyasal iktidarın yapısındaki değişim, gerçekte, umranda ya da uygarlıkta ilkel bir noktaya dönülmesi anlamına gelmemektedir. Ayrıca İbn Haldun, yeni bir devlet kuran ya da siyasal otoriteyi ele geçirenlerin genellikle, kendilerinden önceki devleti örnek aldıklarını ve ona benzemeye çalıştıklarını (*taklîd*) belirtmektedir.[1480] Bu örnek edinip uyma tavrı (*ittibâ*), özellikle hadarî umrana ya da şehre özgü hayat tarzında kendisini gösterir. Kendilerinden

[1476] *A.g.e.*, s. 113.
[1477] *A.g.e.*, s. 188-189.
[1478] *A.g.e.*, s. 192.
[1479] *A.g.e.*, s. 113.
[1480] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 87a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 203; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 244; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 395.

öncekilerin âdetlerini ve hallerini (*ahvâl*) örnek alırlar ve bunlar uyulması gereken zorunlu (*zarûrî*) âdetler haline gelir. Sonuçta da yemelerinde-içmelerinde, giyim-kuşamlarında, evlerinin mobilya ve mefrûşatında ve kullandıkları kaplarda incelik (*rikkat*) ve lükse yönelirler.[1481] Hatta bu taklitçilik, bina yapımı, üretilen silah çeşitleri ve düğün gibi özel törenlerin yapılış tarzına kadar uzanır.[1482]

Tavırlar Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

İbn Haldun'un tavırlar ya da dönemler kuramı, *Mukaddime*'nin kamu hukukçuları ve siyaset bilimciler tarafından en çok eleştirilen bölümüdür denilebilir. Eleştiriler üç noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, düşünürün, toplumu ve devlet kurumunu açıklamak için organizmacı modeli kullandığının kabul edilmesidir. İkincisi, tavırlar teorisinin kaderci (fatalist) bir yaklaşım olarak görülmesidir. Üçüncü husus, düşünürün pesimist ve karamsar bir kuram ortaya koyduğu düşüncesidir.[1483] Bütün bunlar yöntem ve nitelik bakımından ortaya konulan eleştirilerken, doğrudan esasa yönelik tenkitlerde bulunarak kuramın yanlış olduğunu ileri sürenler de vardır.

Ancak, Parkinson'un "Tarih, bize, biri ötekinin yerine geçen iktidar biçimlerini ve her birinin kusursuzluk değil, çürüme elde ettiğini göstermektedir"[1484] şeklindeki tespitinde doğruluk payı bulunduğu dikkate alınırsa, bütün bu eleştirilerin yersiz ya da en azından aşırı olduğu kabul edilebilir. el-Husrî'ye göre, bu teorinin kusurları, İbn Haldun'un 'bakış sahasının gerek müşahede ettiği ve içinde yaşadığı sosyal ve siyasî hayatın, gerekse ayrıntılarını bildiği, açıklamasını yapmaya ve sebeplerini göstermeye giriştiği tarihî olayların hudutlarıyla sınırlanmış olmasından kaynaklanmaktadır.[1485] Gerçekte el-Husrî'nin bu tesbiti bir olumsuzluğa değil, düşünürün vakıaya ve olgusal gerçekliğe olan bağlılığına işaret etmektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un kuramının organizmacı modeli kullanmış olması, fatalist bir yaklaşım sergilemesi ve pesimist bir nitelik taşıması gibi suçlamalar, gerçekte onun bilimsel olarak yanlış olduğunu

[1481] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 84b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 197-198; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 236; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 389.
[1482] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 87a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 203; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 245; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 395-396.
[1483] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 152. Ardıç'a göre, karamsarlığı, İbn Haldun'un Weber'le olan ortak yönlerinden birini oluşturmaktadır. Bkz. Ardıç, s. 160.
[1484] Parkinson, s. 9.
[1485] el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 214.

göstermeye yetmez. Önemli olan bir kuramın şu veya bu modeli kullanmış bulunması veya fatalist bir karakter taşıyıp taşımaması değil, mevcut olguları açıklayabiliyor ve gözlemlerle doğrulanıyor olmasıdır. Optimist/iyimser bir yaklaşımla organizmacılıktan uzak bir model ve kadercilikle ilgisiz bir açıklama modeli geliştirildiğinde, şayet yaşanan vakıayı açıklamaya yetmiyorsa, ona herhangi bir değer atfedilmesi yanlış olacaktır. Mesela şu anda yaşayan bütün insanların bir zaman sonra öleceğini ileri sürmemiz durumunda geleceğe yönelik fatalist ve pesimist bir açıklamada bulunmuş oluruz, bunun tam aksini iddia edenler ise kadercilikten uzak ve optimist bir tez ileri sürmüş olurlar. Bu örnekte tarihî tecrübe ilk görüşü desteklediği için, onun ikincisine karşı açık bir üstünlüğünün bulunduğu kuşkusuzdur. Aynı şekilde İbn Haldun'un tavırlar teorisini de geleceğe dönük umutlarla eleştirmek yerine tarihî tecrübe ışığında değerlendirme konusu yapmak gerekmektedir.

Olgularla Çelişme İddiası

Osmanlı İmparatorluğu'nun İbn Haldun'un yaklaşımını son yüzyıllar için geçersiz kıldığını kabul eden pekçok kişinin bulunduğunu söyleyen Gellner, bunun böyle olduğuna inanmadığını belirtmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un dünyası, görünen yüzeyin altında işlevini sürdürmeye devam etmiş, İmparatorluk çöktüğünde yeniden ortaya çıkmıştır. Söz konusu dünya ancak yeni askerî ve idarî teknolojiler ithal edildiği ve güç dengesi devletin lehine bozulduğu zaman son bulmuştur. Sonraki yeni düzen belirgin bazı özelliklere sahiptir: Sivil toplum devlet karşısında zayıflamaya devam etmektedir; devlet organları/kurumları arasındaki çatışma, sözümona ideolojik olduğu zaman bile, genellikle bölgesel veya kısmen toplumsal temelli himaye ağları arasında ortaya çıkan bir rekabetten ibarettir. Bu, yeni bir ortam ve üslupta ortaya çıkan bir tür kabileciliktir. Dünyanın diğer bölgelerinin aksine olarak Orta Doğu'da din, politik bir katalizör olarak görev ifa etme kapasitesini muhafaza etmiş ve arttırmıştır. Laikleşmenin dikkat çekmesi onun varlığı yüzündendir. Politika sıkça fundamentalisttir. Güçlü din, güçlü bir devlet, zayıf sivil toplum ve kısmen soya kısmen de bölgeciliğe dayalı himayeciliğin oluşturduğu kırılgan *asabiyet*: Bunun tarihsel miras olduğu görülmektedir.[1486]

[1486] Ernest Gellner, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, s. 201.

Gellner'den farklı düşündüğü görülen Alatas'a göre ise, İbn Haldun devletin tavırları olarak kendisini gösteren döngünün ebedî olarak tekrar edeceğini kabullenmiştir. Fakat Osmanlılar'da, İran'daki Kaçar hanedanınında ve Yemen'deki devlet örneklerinde ortaya çıktığı şekilde döngünün ortadan kalkmasına yol açacak gelişmeleri tahmin etmemiştir. Devlet otoritesinin temeli, artık kabileye dayalı olmadığından, döngünün işleyişi kesintiye uğramıştır.[1487] Alatas'ın İbn Haldun'un yaklaşımıyla ilgili bilgisinin yetersiz olduğu görülmektedir. Birincisi, belirli bir asabiyetin üstün gelmesinin ardından devlet başkanının kendi asabesi yerine yabancıları önemli görevlere getirmesi aşamasında, otoritenin temeli kabile olmaktan zaten çıkmaktadır. İkinci olarak, bizzat Osmanlı'nın yıkılması, Kaçar hanedanının son bulması ve Yemen'deki iktidar değişiklikleri, döngünün kendisinin yaşandığını gösterir.[1488] Burada ancak döngünün yaşandığı sürecin uzunluğuyla ilgili bir sorundan söz etmek mümkün olabilir. Üçüncüsü, devlet otoritesinin kabileye dayalı olmadığı yerlerde bile ona muadil farklı grupla(şmala)rın hakimiyeti söz konusudur ve bunun temelinde de, asabiyet kavramının ifade ettiği türden etkenler görmek zor değildir.

Ekber S. Ahmet ise, İbn Haldun'a yöneltilen bu tür eleştirileri başka bir açıdan lüzumsuz görmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un teorilerini, Osmanlılar, Safevîler ve Moğollar'ın imparatorluk düzenlerindeki gibi, kurumlaşmış bürokrasileri ve yazılı kuralları sayesinde istikrar kazanmış ve uzun ömür sahibi olmuş sistemlere uygulamak, düşünürün devrini aşan bir tarihi konu edinmek olacağı için, aslında, haksız bir yargılamadır.[1489] Gerçekte, böylesi bir bakış açısı İbn Haldun'un yaklaşımlarının salt bir tarihsel analize indirgenmesi demektir. Bu durumda hem düşünürün tarihin yanı sıra umran ilminden söz etmiş olması hem de tezlerinin günümüz sosyal bilimleri açısından inceleme konusu yapılması anlamsız hale gelmektedir. İbn Haldun'un teorisi şayet

[1487] Syed Farid Alatas, "İbn Haldun ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru", çev. Tahsin Özcan, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (269-285), s. 274-275.

[1488] Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni bir devlet mi, yoksa Osmanlı Devleti'nin devamı mı olduğu, tartışılması ve üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Konuyla ilgili olarak Önen şöyle demektedir: "Devlet yönetimindeki değişiklikler ... devletin devamlılığını hiçbir şekilde etkilemez. Devlet, bir tüzel kişi olarak, edinilmiş olan hakları kullanmaya ve üstlenilmiş olan yükümlülükleri yerine getirmeye devam eder. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin, Osmanlı Devleti'nden kalan uluslararası borçları (Duyûn-u Umumiye) ödemeye devam etmesi, bu öğeye bir örnek oluşturur." Bkz. Önen, *Uluslararası İlişkiler Dersleri*, s. 45.

[1489] Ekber S. Ahmed, s. 213-214.

kendisinden sonraki devirlerin analizinde yetersiz kalıyorsa, revize edilip geliştirilebilir. Ayrıca bu, onun katkısının tümden görmezden gelinmesini gerektirmez.

Lacoste'a göre, İbn Haldun'un gözünde, Mağrib İmparatorluklarının pek az kalıcı oluşu ile İlk Çağ'ın büyük imparatorluklarının ya da Ortaçağ Doğu imparatorluklarının kalıcılığı ve belirgin kararlılığı çelişiyordu. İbn Haldun bu imparatorlukların tarihini ancak kaba hatlarıyla biliyordu ve bilgilerinin az çok yetersiz oluşu bu devletleri olduklarından daha sağlam görmesine yol açıyordu. Ayrıca İslâm dininin siyasal gerekleri ve halifelik ilkesi de devlet anlayışında istikrar kavramının öne çıkmasına neden oluyordu. Kuzey Afrika imparatorluklarının istikrarsızlığına zemin hazırlayan bozukluğun bilincine bu örneklerden ve bu siyasal süreklilik ve güçlülük ölçütlerinden giderek varmıştı. Bu bozukluğun nedenlerini yöntemli bir biçimde incelerken de, öbür devletlerin az çok sürekli oluşlarını belirleyen etkenleri değil, Mağribli hükümdarların iktidar koltuğuna sağlam şekilde yerleşmelerine engel olan nedenleri kavramıştı.[1490] Lacoste'un değerlendirmeleri dikkatli bir okumanın ürünü olmakla birlikte, düşünürün büyük imparatorluklardaki istikrarı sağlayan unsurlara ilişkin yaklaşımını tam yansıtmaması bakımından eksiktir.

C. Wright Mills'e göre ise, ABD, Avustralya ve Kuzeybatı Avrupa ülkelerinde yaşananlar, İbn Haldun'un çevrimsel tarih anlayışı çerçevesinde açıklanamaz.[1491] Ancak, bu değerlendirmenin de bütünüyle haklı olmadığı veya sadece Mills'in hayatta olduğu dönem için doğru göründüğü bilinmektedir.[1492] Öncelikle, ABD ve Avustralya'nın görece yeni siyasal oluşumlar durumunda olduklarını hatırlamak gerekir. İkinci olarak, söz konusu iki devlet de, İbn Haldun'un tezlerini doğrular şekilde, bir bakıma bedevî (göçmen) durumundaki dinamik topluluklar tarafından kurulmuş ve geliştirilmiştir. ABD, Başkan Jefferson'un Napoleon'dan bazı toprakları satın almasıyla birlikte batıya doğru genişlemiş ve yerli kabileler aleyhine devam eden bu genişleme XX. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür.

[1490] Lacoste, s. 151

[1491] C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press, 3. ed., 1970, s. 155-156.

[1492] Batı'nın günümüzde çöküş yaşamakta olduğu sıkça dile getirilmektedir. Bkz. Thomas L. Friedman ve Michael Mandelbaum, *That Used to Be Us: How America Fell Behind in the World It Invented and How We Can Come Back*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011; Dambisa Moyo, *How The West Was Lost: Fifty Years of Economic Folly - And the Stark Choices Ahead*, London: Allen Lane, 2011; Niall Ferguson, Civilization: The West and the Rest, New York: Penguin Group US, 2011.

İbn Haldun'un toplumsal-kültürel analizi dolaylı olarak da olsa, dönüşsel (devrevî, hep tekrarlanan ritmler, salınmalar) teoriler çerçevesinde boyutlandırdığını ve dinamiğinin buradan kaynaklandığını ifade eden Sorokin ise, çevrim/döngü (*cycle*) teorilerinin yöresel kalışına dikkati çekerek, evrensel nitelikte olma iddiasını taşıyan İbn Haldun'un bu teorisinin ancak "mantıkî yönden tatminkâr" bulunabileceğini ileri sürmektedir.[1493] Sorokin'e benzer şekilde, düşünürün devletin tavırları kuramının, onun yaşadığı çağda Kuzey Afrika'da kurulan hanedanlıkların doğasını açıklamak bakımından başarılı olduğunu, ancak bu başarıyı başka yer ve zamanda kurulan devletleri açıklamak bakımından gösteremediğini ileri süren Uygun ise, Ortaçağ'da devletin doğasını ve gelişim sürecini açıklamayı amaçlayan yeni bir kuram için, bu tür başarısızlıkların doğal karşılanması gerektiğini söylemektedir. "Yeni bir bilim dalı kuran bir düşünürden, o alana ilişkin ütün yasaları eksiksiz belirtmesini beklemek gerçekçi bir yaklaşım değildir."[1494]

Sorokin, yukarıdaki ifadeleriyle, düşünürün teorisinin mantıken iç tutarlılığa sahip bulunmakla birlikte gerçekliği yansıtmadığını söylemiş olmaktadır. Ancak, düşünürün ele aldığı konuların farklı bir kavramsal çerçeve ya da paradigma ile inceleme konusu yapılmasının kimi zaman onu yanlış anlamaya yol açabileceğini kabul etmek gerekir. Mesela, Avrupa Birliği öncesi Avrupa ile bu birliği meydana getiren Avrupa'yı gerçekte aynı göremeyiz. Çarlık Rusyası ile Sovyet Rusya'yı ve günümüzün Rusya Federasyonu'nu İbn Halduncu bakış açısı ile farklı devletler olarak ele almamız doğru olacakken, günümüz paradigması çerçevesinde bunları aynı şey olarak görmek gerekmektedir. O nedenle, İbn Haldun'un görüşlerinin gerçeklik ile örtüşme derecesi çoğu kez, onun kavramsal çerçevesini tam olarak kavrayamayanlar için bir sorun teşkil etmektedir.

İbn Haldun'un tavırlar teorisini yanlış bulduğunu belirten Said'e göre ise, "Meseleyi bu bağlama oturtan şey, İbn Haldun'un onu âdetlere nispet etmesidir. Adetler, değişimi bazen doğal olarak bazen de yapay olarak kabul ederler. İşte İbn Haldun'un yorumuna kesinlik kazandıracakken, kendisine gizli kalan şey budur."[1495]

[1493] Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics: Fluctuation of Social Relationships, War, and Revolution*, New York: Bedminster Press, 1962, s. 159.
[1494] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 163.
[1495] Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Y., 1984, s. 101.

Said'e göre, "İnsan âdetlere hükmedilebileceğini bilirse, onlara pekâlâ dilediğince tasarruf edebilir. Âdetler konusu insana isabet eden ihtiyarlık konusu gibi değildir. Allah Resulü (s.a.v.)'nün 'ilacı yoktur' dediği ihtiyarlık insanın ihtiyarlığıdır."[1496] Ancak, Said'in "siyasal kültür" olgusundan habersiz olduğu görülmektedir. İbn Haldun'un "adet" kavramıyla işaret ettiği husus siyasal kültürdür. "Siyasal kültür" kavramıyla ilgili araştırmalarıyla tanınan G. Almond ile S. Verba'ya göre, "bir siyasal sistemin istikrarlı olabilmesi için, siyasal kültürle siyasal yapı arasında bir uygunluk bulunması şarttır. Eğer aralarındaki fark büyükse, sistem iyi işleyemez ve yıkılma tehlikesiyle yüzleşir."[1497] Bir başka ifadeyle, belirli bir toplumda siyasî olguya ilişkin geliştirilmiş olan kanaat ve inançlar, tutum ve davranışlar o toplumun siyasî kültürünü meydana getirmektedir.[1498] Said'e göre, insan teki ya da birey "âdet"lere, bir başka deyişle "siyasal kültür"e hükmedebilir; oysa gerçekte "insan", büyük ölçüde "siyasal kültür"ün bir parçası ya da ürünü olarak herhangi bir siyasal konuma sahip olabilir. Said'in önerisi "toplumsal mühendislik" anlamına gelmektedir ve yazar bunun başarısından emin görünmektedir. Oysa, görünür düzeydeki adetler belirlenebilse bile, *asabiyet* gibi ancak etkileri itibariyle gözlenebilecek bir olguya hükmetmek mümkün değildir. Öte yandan, sözkonusu hadîsi ilacın bulunmayışı kadar bulunuşu bağlamında da insan teki ile sınırlandırarak düşünmek gerekir. Çünkü sözkonusu hadîsten, toplumsal hastalıkların hepsinin çaresinin bulunduğu sonucu çıkmaz. Ayrıca, "âdetlere hükmetmek" demek, gerçekte toplumun veya kitle halinde insanların duygu ve düşüncelerine, bir başka deyişle bizzat o insanlara derinlemesine hükmetmek demektir, çünkü âdetler topluma aittir. Eğer bu mümkünse, âdetlere hükmetmesi beklenenlerin âdet ya da alışkanlık veya zihniyetlerine de bir başka güç (mesela toplum) tarafından hükmedilebileceği ortaya çıkar ki, böylesi bir yaklaşım kendi içinde tutarsız ve anlamsızdır.

Öte yandan, İbn Haldun'a yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmının Avrupa-merkezcilikten beslendiğini söylemek mümkündür.[1499] Burke'nin ifadesiyle, sosyal bilimlerde "biz merkezcilik" (*ethnocentrism*) tehlikesinin bulunmadığı söylenemez. Özellikle karşılaştırmalı çözümleme, Batılı bilginlerin Batılı olmayan kültürlerin

[1496] *A.g.e.*, s. 110.
[1497] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 133.
[1498] Tatar, s. 31.
[1499] Bkz. Ertan, s. 22.

bilincine varmalarıyla birlikte gelişmiş, bu bilginler, çoğu kez Batı'ya, öteki kültürlerin ayrıldık gösterdiği bir norm gözüyle bakmışlar, başka halkların tarihini, Batı kategorilerine oturtmaya çalışmışlardır.[1500] Avrupa'yı bilimsel zihniyetin, akılcılığın, pratik becerinin, hoşgörünün, fikir zenginliğinin, çoğulculuğun, insan haklarına saygının, demokrasinin, fırsat eşitliğinin ve toplumsal adalet kaygısının egemen olduğu bir dünya olarak tasvir eden Batı-merkezci yaklaşım, diğer coğrafyaların yukarıda belirtilen alanlarda kayda değer bir şey sunamadığı iddiası ile güçlendirilmiştir. Bu çerçevede İslâm düşüncesinin de, Helenistik mirasın ötesine geçemediği ve onu aşmaya çalıştığında başarısızlığa uğradığı kabul edilmiştir.[1501] M. Ertan'a göre, İbn Haldun değerlendirmelerine de sinmiş olan Avrupa-merkezci bakış açısı, onu Batı medeniyetinin norm ve kriterleri ile yargılamakta, düşünürün gözlem ve analizleri, Batı medeniyeti ile bağdaştırılabildiği ölçüde dikkate alınmaktadır. Bu Avrupa-merkezci bakış açısı, İbn Haldun'la ilgili değerlendirmelerde kendisini iki şekilde göstermektedir. İlkinde, İbn Haldun antik Yunan felsefesinin bir takipçisi olarak ele alınır ve düşünceleri Grek felsefesi ile ilişkilendirilebildiği ölçüde incelenmeye değer bulunur. Toplumsal yapı ve devlet kurumuyla ilgili analizleri ise kayda değer bulunmaz, umran ilmi yeni bir bilim olarak değerlendirilmekten çok, tarihe yardımcı bir alt disiplin veya bizzat tarih olarak ele alınır. Avrupa-merkezciliğin kendisini gösterdiği ikinci yaklaşım ise, İbn Haldun ile Marx ve materyalizm arasında ilişki kurar. "İslâm'ın Marx"ı ilan edilen İbn Haldun, kendi özgün bütünlüğü içinde değil de, eserinin çeperinde yer alan analizleri öne çıkarılarak, Marx'la ilişkilendirilebildiği kadar dikkate alınır.[1502]

Buna ek olarak, İbn Haldun'un analiz ve değerlendirmelerindeki tarihsellik, bir başka deyişle belli bir zaman ve mekâna bağımlılık öne çıkarılırken, çağdaş Batılı yazar ve düşünürlerin teori ve değerlendirmelerine evrensellik ve bir bakıma bazen açıkça bazen de zımnen zaman ve mekân-üstülük izafe edilmektedir. Batılı bilim adamlarının teorileri doğulu toplumlar için de geçerli kabul edilecek şekilde evrenselleştirilirken, doğulu yazarların düşüncelerinin geçerliliği söz konusu olduğunda Batı, farklı bir dünya olarak dışarda tutulur. Ekber S. Ahmed'in ifadeleri bunun tipik bir örneğini

[1500] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 25.
[1501] Samir Amin, *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1989, s. 27, 74, 107, 134; Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Y., 1993, s. 100, 113-114.
[1502] Ertan, s. 23.

oluşturmaktadır: "Tabiidir ki İbni Haldun'un bu nazariyesi, kolayca teessüs etmiş ve az sürmüş küçük milletlere tatbik edilebilir. Nitekim bugün bile Afrika'da böyle hükümetlerin teşekkül ettiğini görüyoruz. Avrupa ise kurunu vustada, istila devirlerinde bu muvakkat siyasi teşekkülatı görmüş, geçirmiştir."[1503] Gerçekte İbn Haldun'a yöneltilen "Kuzey Afrika yerelliği" eleştirisinin dayandığı mantıksal temel, bütün düşünürler için geçerlidir. Burke'nin ifadesiyle, toplum kuramında yararlanılan belli başlı kavramların, XIX. ve XX. yüzyılların Batı toplumlarının araştırıcıları tarafından üretilmiş bulunmaları gerçeği karşısında, bu kavramların –en hafif bir deyişle– kültür-bağlı olmaları son derece yüksek bir olasılık taşır. Bu, antropolojide "ilkel" ya da "kabilesel" diye adlandırılan toplumların Batılı araştırıcılarının o toplumlar için geliştirdikleri kavramlar bağlamında da geçerlidir. "Bunlar çoğu zaman, eşit ölçüde kültür-bağlı olan toplumsal davranış kuramlarıyla bir aradadırlar. Dolayısıyla, gerek başka dönemlere gerekse dünyanın başka yerilerine düpedüz 'uygulanmak' yerine uyarlanmaları gerekebilir."[1504]

Konuya sosyolojik açıdan bakmayı gerekli görmeyen İ. R. Farukî ve L. L. Farukî'ye göre ise, "İbni Haldun'un görüşü açıkça, milletlerin yükselmesi veya düşüşünün herhangi birinin her zaman mümkün olduğu, ilâhî emirlerin yerine getirilmemesi veya ihlal edilmesine bağlı olduğunu söyleyen *Kur'an* felsefesine ters düşmektedir."[1505] Bu eleştirinin yersiz ve haksız olduğu açıktır, çünkü İbn Haldun'dan toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumların gelişim dinamiklerini analiz etmek yerine, bir ahlâkî öğütler derlemesi yapmasını istemek anlamına gelmektedir. Farukîler'den farklı düşünen Gibb'e göre ise, İbn Haldun, devletin evrimini tahlil etmenin yanı sıra, "devrinin diğer İslam hukukçuları gibi Şeriat'in gereklerini tarihsel gerçeklerle telif" çabası içindedir. Ona göre gurur, lüks (israf), hırs ve tamahın hepsi birer günahtır. Şeriat'e uygun davranış iktisadî hayatta bolluk ve refah getirecek, buna karşılık insanlardaki tabiî ve hayvanî güdüler önce yükselişe, sonra da kaçınılmaz bir çöküşe yol açacaktır.[1506]

[1503] Ekber S. Ahmed, s. 214.
[1504] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 45.
[1505] Farukî ve Farukî, s. 342.
[1506] Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak ve diğerleri, İstanbul: Endülüs Y., 1991, s. 188-189; Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 62-63.

İbn Haldun'un Rousseau'ya öncülük eden "medeniyetin yozlaşma anlamına geldiği ya da yozlaştırıcı nitelik taşıdığı düşüncesinin" bazı gerekçelerinin politik olarak doğru görülmeyebileceğine ve Afrikalılar ile Araplar'a ilişkin görüşlerinin de haksız ve sert bulunabileceğine dikkat çeken Kalpakian ise, bu tür sorunların, düşünürden zamansal olarak çok sonra yazan yazarlar için de vârit olduğunu hatırlatmaktadır. Mesela Machiavelli kadın düşmanı bir çizgiye sahiptir ve Hobbes'un insan türüne yaklaşımı inkâr edilemez biçimde olumsuzdur. Kalpakian'a göre, İbn Haldun gibi düşünürlerin eserlerinin bu tür bölümleri de, öğrencilerin söz konusu düşünürleri eleştirmesine imkân vermek, kesinlikle özel bir dehaya sahip olan bu tür düşünürlere karşı bir azizi tasdik edercesine onaylayıcı bir tutum takınmaktan kurtulmalarına zemin hazırlamak ve çok nüanslı bir yaklaşım geliştirebilmelerine izin vermek için okuma listesine alınmalıdır.[1507]

Organizmacılık (Uzviyetçilik) Suçlaması

E. Kongar'a göre, İbn Haldun'un görüşleri, N. J. Danilevsky, Spengler, Kroeber ve Toynbee gibi isimlerin yaklaşımlarıyla birlikte büyük boy kuramların organizmacı modelleri arasında kabul edilmektedir. Bu modellerin organizmacı olarak nitelendirilmelerinin nedeni, toplumları tıpkı canlı organizmalarda olduğu gibi doğan, gelişen ve ölen bir yapı olarak ele alıyor olmalarıdır. Tarihsel incelemelere dayanılarak oluşturumuş olan bu modellere göre, insanlık tarihi bu tür olayların tekrarından ibarettir.[1508] Böylesi modellerin ayırıcı özelliği, değişimin iç etkenlerini vurgulamaları ve toplumu, çoğu zaman "büyüme", "evrim" ve "çürüme" gibi *organik* benzetmeler kullanarak tasvir etmeleridir.[1509]

XIX. yüzyılda yaygınlaşan organizmacı teoriler genelde ikiye ayrılmaktadır: Birinci kategoriye göre, toplum vücut gibidir; kafa, kol, gövde, bacak gibi organların fonksiyonlarına benzer işlevler gören gruplardan oluşur. İkincisine göre ise, toplum organizma gibidir; hücrelerden teşekkül eder.[1510] Organizmacı (*organicism*) görüşün İlkçağ'daki temsilcisi Platon'dan Ortaçağ düşünürü Aquinas'a uzanan çizgide

[1507] Kalpakian, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", s. 375.
[1508] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 48-49.
[1509] Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, s. 128.
[1510] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 159, n. 161.

organizmacı siyasal düzen anlayışı ile seçkinciliğin (*elitism*) birlikte savunulduğu görülmektedir.[1511] Organizmacı görüşü savunmanın siyasal sonucu, ilk çağlardan günümüze dek, eşitsizlik esasına dayanan siyasal düzenleri meşrulaştırması olmuştur. İnsan nasıl çeşitli organlardan oluşuyorsa, toplumlar da benzer şekilde sosyal sınıflardan oluşmaktadır. Bireysel organizmada organlar, işlevleri bakımından birbirlerinden nasıl kesin olarak ayrılmışsa ve biri diğerinin işini göremiyorsa, sosyal organizmada da durum aynıdır. Toplumsal sınıflara aidiyet, bireysel organizmadaki organlarda olduğu gibi doğuştan belirlenmektedir.[1512] Modern çağda organisizmi savunan en önemli ismin Herbert Spencer (1820-1903) olduğu bilinmektedir. Ancak Spencer, Darwin'in savunduğu biyolojik evrim görüşünü topluma uyarlamakla yetinmiş, izleyicileri olan Rus bilgini Lilienfield ve Belçikalı De Greef gibi yazarlar ise canlı organizma ile insan toplumları arasındaki benzerlik iddiasını daha ileriye götürmüşlerdir.[1513]

Pekçok yazar İbn Haldun'u organizmacı bir düşünür olarak kabul etmektedir. E. Rosenthal'e göre, İbn Haldun, "insan bedeniyle karşılaştırılabilen ve aynı sebep-sonuç kanununa tâbi bulunan bir organizma olarak devletin hastalığını teşhis eden bir siyaset bilimcisi" olarak dikkat çekmektedir.[1514] Grunebaum'a göre de, İbn Haldun'un analizi "politik organizmacılık" niteliği taşır.[1515] Uludağ'a göre ise, İbn Haldun devleti bir canlıya benzetiyor olması nedeniyle organizmacı bir görüşe sahiptir.[1516] Okumuş'a göre de, İbn Haldun için toplum canlı bir varlıktır ve doğal olarak sair canlıların gelişim sürecinde uydukları doğma, büyüme, gerileme ve çöküş gibi kanunlara o da tâbi olmaktadır.[1517] Fındıkoğlu ise, İbn Haldun'un tavırlar nazariyesinin esas itibariyle organisist olduğunu, yani "biyolojik içtimaiyat"a ya da uzviyetçi doktrine uygun bir mahiyet taşıdığını öne sürmektedir.[1518] Yine Fındıkoğlu'na göre, Kâtib Çelebi ve Nâima'nın başını çektiği İbn Halduncu Türk mütefekkirleri açısından "heyet-i

[1511] Donald Tannenbaum, *Inventors of Ideas: Introduction to Western Political Philosophy*, 3. ed., Belmont: Wadsworth Publishing, 2012, s. 205.
[1512] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 153.
[1513] Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Bilgi Y., 1990, 26-27.
[1514] E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 137.
[1515] Gustave Edmund von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London : Routledge & Kegan Paul, 1955, s. 23.
[1516] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 96.
[1517] Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 4, S. 6 (1991), s. 184.
[1518] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri: Sosyoloji, Doktrin ve Kolları*, C. 1, İstanbul: İ. Ü. İktisat Fak. Y., 1971, s. 87.

ictimaiye", ferdî uzviyet gibidir. Uzviyetin ömrü nasıl merhalelerden oluşuyorsa, cemiyetin ömrü de beş merhaleye çıkarılabilir.[1519] Fındıkoğlu'na göre, düşünürün organizmacılığı o boyutlardadır ki, "işin içinde teşbih, mukayese değil, tam bir ayniyet mevcuttur".[1520] T. Z. Tunaya da, düşünürü, organizmacı kuramı en iyi temsil edenlerden biri olarak görmekte ve "Tavırlar teorisinde insan vücudu ile devlet organizması arasında benzerlik değil, kesin bir özdeşlik (ayniyet) vardır" demektedir.[1521] Bu ifadelerin son derece mübalağalı olduğu açıktır, çünkü 'farklı' nesne ve olgular arasında en iyi ihtimalle değişik açılardan benzerlik ilişkisi kurulabilir, özdeşlikten söz etmek mümkün olamaz.

Gerçekte, İbn Haldun devleti ya da siyasal toplumu insana benzeterek açıklarken, insanın uzuvları ve duygularıyla olan benzerliğe değil, devletin de insan gibi sonlu bir varlık olmasına dikkat çekmekle yetinmektedir.[1522] Bu açıdan bakıldığında, düşünür için yapılan uzviyetçi nitelendirmesinin aşırı bir yorum olduğu söylenebilir. Kıvılcımlı'ya göre, organisizm teorileri, sırf toplum ilişkilerini elle tutulur biçimde anlatabilmek kaygısından ileri gelmekte ve az çok bilimsel araştırma ve yönelme ihtiyacından doğmaktadır. İbn Haldun bu tür benzetmeler yaparken haklıydı, çünkü daha ileri görüşlü bir doktrin anlayışı henüz doğmamıştı.[1523] Hassan'a göre de, İbn Haldun'daki organik benzetmelerin, üslup özelliği dikkate alındığında, anlatım kolaylığı sağlamak ve özellikle eseri okuyacak egemenleri etkilemek için yapıldığı anlaşılmaktadır.[1524] Kongar'a göre de, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde yerleşik kültüre geçen insan, organizmacı bir kısır döngü içinde kendi kendini yinelemekle birlikte, endüstri devrimini görmemiş bir düşünürün evrim süreci yansıtan bir anlayışı yakalaması zaten olanaksızdı.[1525]

Gerçekte, İbn Haldun'un devlet ile canlı organizma arasında kesin bir benzerlik ilişkisi kurduğu söylenemez. Şayet İbn Haldun "beş tavır"a benzer biçimde insan yaşamında da "beş dönem" bulunduğunu ileri sürmüş olsaydı, bir benzerlik ilişkisi

---

[1519] *A.g.e.*, s. 21-22.
[1520] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 154.
[1521] *A.y.*
[1522] Said Yer, *Gazzâlî ve İbn Haldun'da Din-Devlet İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 128.
[1523] Hikmet Kıvılcımlı, *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri*, İstanbul: Ararat Y., 1970, s. 81.
[1524] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 128-129, 158-159.
[1525] Emre Kongar, "İbni Haldun ve Asabiyyet", *Ulusal Kültür*, Yıl: 1, S. 2 (Ekim 1978), s. 190.

kurduğu söylenebilirdi. İnsan biyolojik bir varlıkken, devlet bir örgütlenme biçimine, insanlar arasındaki bir ilişki durumuna verilen isimdir, bir kavramdır. Devletin ilk tavrı, asabiyete dayalı olarak zafere ulaşmadır; insan yaşamının böylesi bir ilk dönemi yoktur; tam aksine, doğan bir bebek, son derece zayıf, kendi varlığının bile farkında olmayan, kimseye karşı bir zafer kazanması mümkün olmayan bir canlıdır. Devletin diğer "tavır"ları için de insan yaşamında bire bir mütekabiliyet bulmak mümkün değildir. Bunun yanı sıra, İbn Haldun devletin organları ile insan vücudundaki uzuvlar arasında benzerlik de kurmaz. Tek ortak noktayı, devletlerin de insanlar gibi "ölümlü" olduğu tespiti oluşturmaktadır. Nasıl bitkilerin de insanlar gibi ölümlü olduklarını söylemek, bu varlıkların birbirlerine benzediğini, bir başka deyişle insanın bitkiye benzetildiğini ileri sürmek için yeterli değilse, devletlerin de ölümlü olduklarını söylemek organizmacılık anlamına gelmez.

İbn Haldun'un birey ile devlet arasında bir özdeşlik görmediğini söyleyen Uygun'a göre de, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde ikisi arasında ne ömürleri, ne de nasıl yönetilecekleri konusunda benzerlik ya da ayniyet bulunmaktadır. Düşünür, biyolojik yasalara tâbi olan insan ile umran biliminin yasalarına tâbi olan devlet arasında benzerlikler kurarken, sadece konunun daha iyi anlaşılmasını amaçlamıştır. Bununla birlikte, ikisi arasındaki farklılıkları da sıkça vurgulamıştır.[1526] İbn Haldun'un organizmacı siyasal görüşü kabul etmesi sözkonusu değildir, çünkü toplumu kastlardan oluşan sosyal bir organizma, devleti de yöneticilerin doğuştan belli bir kesime ait bulundukları oligarşik bir siyasal düzen olarak tasavvur etmemiştir. İbn Haldun'un iktidar anlayışı, biyolojik yasalarla açıklanabilen bir özellik göstermemektedir. Ayrıca, düşünür toplumu ve devleti açıklayan yeni yasalar bulduğunu ileri sürmekte ve bu yasaların umran biliminin konusuna girdiğini belirtmektedir. "Yalnızca topluma ve devlete özgü" yeni yasaların varlığından söz eden bir düşünür için organizmacı nitelendirmesini yapmak isabetli olmayacaktır.[1527] Organizmacı yaklaşım çerçevesinde yönetici kesim doğuştan belirlenir ve yüzyıllar geçse de değişmezken, İbn Haldun, asabiyet kavramı ile tam aksi yönde görüş belirtmekte, sosyal ve siyasal alanda yaşanan değişime dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Haldun, organizmacı düşünürlerin aksine, devleti kimin yönetmesi gerektiğini söyleyen bir siyaset felsefesi filozofu da

[1526] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 159.
[1527] *A.g.e.*, s. 155.

değildir.[1528] Düşünürün yaklaşımından organizmacı bir iktidar anlayışı çıkartılamayacağı, iktidar mücadelesinde asabiyetin yanı sıra ideolojik ya da dinsel dayanışmaya da yer veriyor olmasından da anlaşılmaktadır.[1529] Üstelik İbn Haldun, organizmacı görüşün ayrılmaz bir parçası olan insanların doğuştan eşitsizliği ve değişmez toplumsal kastların varlığı düşüncesini de hiçbir şekilde kabul etmemektedir.[1530] XIX. yüzyılın ortasından sonra ortaya atılan toplumları organizmaya ya da hayvana benzeten teorileri "demagojik nitelikli organisizm ve zoo-sosyoloji" olarak nitelendiren Hassan'a göre de, bu teorilerle XIV. yüzyılda İbn Haldun'un kurduğu biyolojik analojiler arasında "analoji" yapılamaz.[1531] Çünkü İbn Haldun, çökmeye yüz tutmuş, parçalanmış ve zayıf düşmüş devletlerin bundan sonra da varlığını uzun müddet devam ettirmesinin mümkün olduğunu söyleyerek benzerliklerin mutlak ve kesin olmadığını ortaya koymaktadır.[1532]

Bütün bunlar dikkate alındığında, İbn Haldun'un düşüncelerinde organizmacılık aramanın yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır, çünkü organizmacı görüşlerin ortak noktaları İbn Haldun'da kesinlikle bulunmamaktadır. Bir başka deyişle, düşünürün iktidar anlayışı, biyolojik yasalarla açıklanabilen bir özellik göstermemektedir; iktidar, biyolojik yasaların gerektirdiği gibi, mutlak olarak belli bir sınıfa tahsis edilmemiştir. İbn Haldun'un devletler için bir ömür takdir etmesi de, onun mutlak olarak devleti insana benzetmesi anlamına gelmez, çünkü hanedan ya da rejim değişikliğini yeni bir devletin kurulması olarak görmektedir. Dolayısıyla burada sözkonusu olan devletin ömrü değil, iktidarın süresidir.[1533]

Öte yandan, İbn Haldun'un devletin ekonomi karşısında liberal bir politika izlemesi ve zulüm anlamına gelen baskıcı politikalardan uzak durması konusunda yaptığı vurgu, bir başka deyişle korporatizm karşıtı olması, onun uzviyetçi anlayışı benimsemediğini gösteren bir başka kanıt durumundadır. Her ne kadar yakın zamanlarda neokorporatizm adı altında bir "liberal korporatizm" anlayışı üretme

[1528] *A.g.e.*, s. 156.
[1529] *A.g.e.*, s. 152; *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 78b-79b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 187-188; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 219-221; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 376-379.
[1530] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 157.
[1531] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 93.
[1532] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 142b, 179b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 329, 405-406; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 393, II, s. 504; *Mukaddime*/Ugan, II, s. 101, 292.
[1533] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 152-159, 165.

çabaları ortaya çıkmış bulunuyorsa da, esas itibariyle korporatizm, liberalizmin tam karşıt ucunda yer almaktadır.[1534] Korporatizm, vücut anlamına gelen "corpus" ya da *corps*) teriminden türemiştir. Buradan da anlaşılabileceği gibi, organizmacı toplum anlayışına dayanmakta ve toplumu, karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı, müstakil şekilde varlıklarını sürdürme imkânı bulunmayan unsurlardan oluşmuş bir bünye olarak görmektedir.[1535] Bu karşılıklı bağımlılık düşüncesi, devletin ekonomiye müdahalesinin gerekçesini oluşturmaktadır.

İktidarın değişmesine yaptığı vurgu da, İbn Haldun'un organizmacı yaklaşımı benimsemediğini gösterir, çünkü bu, değişmez bir yönetici sınıf ya da toplumsal organ düşüncesine aykırıdır. İbn Haldun'un görüşlerinde organizmacılık değil, Vilfredo Pareto'nun "seçkinler dolaşımı" teorisinin benzerini buluruz. Pareto'nun kuramına göre, toplumdaki seçkinler grubuna katılma bireysel nitelikler gerektirdiğinden, ilke olarak, soydan tevarüs etmez; çünkü çocuklar her zaman ana ve babalarının yeteneklerine sahip olarak doğmazlar. Bu nedenle, eski seçkinlerin yerini, sürekli olarak, halkın daha aşağı düzeylerinden gelen yeni seçkinler alır. "İşte iki grup arasındaki, seçkinlerle halkın geri kalanı arasındaki dolaşım budur" diyen Pareto'ya göre, "hükümet sınıfı, yalnızca sayıca değil, daha da önemli olarak nitelik yönünden, daha aşağı sınıflardan gelen aileler tarafından beslenir. Yukarı tabakada, seçkinlerden arta kalanlarsa giderek zayıflar; ta ki aşağı sınıflardan yükselen bir dalganın gelip onu güçlendirmesine dek."[1536]

Fatalizm (Kadercilik) ve Karamsarlık İthamı

İbn Haldun'a kadercilik izafe eden isimlerin başında Bouthoul'un geldiği görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun kesinkes yazgıcı bir düşünürdür. Her türlü normatif ya da pratik düşünceyi bir yana bıraktığından, siyasal egemenliklerin kaynak ve süreçlerini nesnel bir tavırla incelemiş, insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen çevrimsel (*cyclique*) bir olguyu açıklamaya çalışmıştır. Onda, toplum incelemelerinin sözkonusu döngüsel süreçte bir gün bir düzeltme yaratabileceği fikri

[1534] Wolfgang Streeck ve Lane Kenworthy, "Theories and Practices of Neocorporatism", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (441-460), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 441-443.
[1535] Demirhan F. Erdem, *Korporatizm ve Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 8.
[1536] Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, ss. 239-241.

bulunmamaktadır.[1537] Yine Bouthoul'a göre, ruh yapısının baskın özelliği olan kötümser bir boyun eğiş tavrı, İbni Haldun'u bir Orta Çağ zekâsı yapmaktadır[1538] ve "Eseri derinliğine kötümserdir".[1539] Ancak, Bouthoul'un eleştirilerinin temelini oluşturan ön kabullerin de sorunlu olduğu, toplum incelemelerine normatif ve bir bakıma ideolojik bir işlev yüklediği görülmektedir.

Benzer şekilde Fındıkoğlu da, İbn Haldun'un kuramında devletin tavırlarının mihenikî/mekanik bir şekilde kendi rollerini oynadıklarını, burada kaderci bir uzviyetçilik fikrinin ortaya çıktığını ileri sürmektedir.[1540] D. Ergun'a göre de, "İbn Haldun kaderciydi; çünkü, sürekli gelişmeye inanmıyordu".[1541] Ancak, Ergun'un kadercilikle sürekli gelişmeye inanmamak arasında kurduğu ilişkinin yanlış olduğu görülmektedir. Tam aksine, sürekli gelişmeye inanmak, gelecekle ilgili bir tür kader fikrine sahip olmak anlamına gelmektedir. T. Özbilgen ise, İbn Haldun'un, devletleri kaçınılmaz bir ölümün beklediği görüşünün, insan iradesinden bağımsız olarak gelişen bir sürece, devletlerin sürekli yinelenen bir döngüyü yaşamalarına işaret ettiği için, fatalizm (kadercilik) olarak nitelendirildiğini söylemektedir.[1542] Uludağ'a göre de, düşünür, devletlerin yıkılışını mukadder (kader konusu) saydığından karamsar ve bedbin bir sonuca ulaşmıştır.[1543]

Farklı düşündükleri görülen Baali ve Wardi'ye göre ise, İbn Haldun insanlık tarihini çevrimsel bir süreç olarak tasvir ederken oldukça iyimser bir yaklaşım sergilemektir. Onun iyimserliği kendisini özellikle taklit teorisinde göstermektedir. Bu teoriye göre, şehir uygarlığını ele geçiren kırsal nitelikteki güçler, kendilerinden öncekileri taklit etmekte ve uygarlıklarını sürdürmektedirler.[1544]

Öte yandan, birçokları tarafından, Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldun gibi katı determinist-fatalist bir tarih görüşüne katılmadıkları, bir devlet veya toplumun bir takım yollarla çöküşten kurtulabileceğini ileri sürdükleri ve İbn Haldun'dan ayrıldıkları ifade

[1537] Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi - I*, s. 23.
[1538] *A.g.e.*, s. 22.
[1539] Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 17.
[1540] Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri: Sosyoloji, Doktrin ve Kolları*, C. 1, s. 89.
[1541] Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 5. b., İstanbul: Gerçek Y., 1990, s. 12.
[1542] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 160.
[1543] Uludağ, *İbn Haldun*, s. 96.
[1544] Fuad Baali ve Ali Wardi, "Ibn Khaldun's Typology of Society in the Light of Modern Thought", *Journal of Social Sciences – Mecelletu'l-Ulûmi'l-İctimâiyye*, C. 9, S. 2 (Câmiatu'l-Kuveyt, 1981), s. 240.

edilmektedir.[1545] Örneğin, Hayrullah Efendi (1818-1866), on altı ciltlik *Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniyye Tarihi* (1853-1875) adlı eserinde, İbn Haldun'un tarih öğretisindeki "fatalizme yakın determinizm"i eleştirmiştir. Ona göre, *Mukaddime*'deki toplumsal dönüşüm aşamalarına (*etvâr*) ilişkin alâmetler ve sebepler konusunda verilen hükümler eksiktir; çünkü herşeyden önce devlet/saltanat, bir "rûh-ı mücessem" değildir, bir takım şahısların bir araya toplanmasından teşekkül etmiş bir topluluktur. Hükümdarın değişmesi ile devletin ve toplumun yönetimi değişmez ve düzenin şîrâzesi kopmadıkça, yaprakları dağılmaz.[1546]

Buna karşılık, İbn Haldun'un tutumunun kaderci değil, determinist olduğunu söyleyen el-Husrî'ye göre, bu determinizmin katı olduğu belki söylenebilir, ama kadercilik anlamına geldiği ileri sürülemez, çünkü olayların gerçekleşmesini yazılmış ya da takdir edilmiş olmaya değil, onların tabiî akışına bağlamaktadır.[1547] Gürkan'a göre de, Hegel'in diyalektiğini hatırlatır bir şekilde, doğup gelişen devletlerin gelişmelerinin en yüksek noktalarının çöküntünün başlangıcını teşkil ettiğini söyleyen İbn Haldun'un devlet görüşünde tarihçi bir determinizm göze çarpmaktadır Ancak onun tam bir determinist olarak görülmesi de doğru değildir. Çünkü göçebe hayattan yerleşik hayata, yerleşik hayattan da devlete doğru giden değişmez bir kanununun mutlak varlığı iddiasında değildir. Bazı göçebe kavimlerin alıştıkları hayat şeklinin onlarda yerleşik hayata geçme arzusunu yok edebileceğini ve her yerleşik cemiyetin devlet kuramıyacağını söylemesi,[1548] ayrıca belirli bir zenginliğe ulaşamayan bedevîlerin şehirde yaşamaya güç yetiremeyeceğini belirtmesi,[1549] onda kesin bir determinizmin bulunmadığını ortaya koymaktadır.[1550] Hassan ise, *Mukaddime*'de *mülk*ün (devletin) yaşama şansının belirli koşullara göre değişkenliğe uğrayacağının açık bir biçimde ifade edilmiş olmasından dolayı, fatalizmden değil, göreli bir determinizmden söz

[1545] Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", s. 209.
[1546] Remzi Demir, "İbn Haldûn'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 12.
[1547] Satı [Sâtî] el-Husrî, "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyiğit, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4 (1991, Konya), s. 230.
[1548] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 69b-70b; *Mukaddime*/Zağbî, s. 168-169; *Mukaddime*/Kendir, I, s. 189-190; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 349-352.
[1549] *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 177a; *Mukaddime*/Zağbî, s. 400-401; *Mukaddime*/Kendir, II, s. 497; *Mukaddime*/Uludağ, I, s. 658, 660-661. Bu durum, sanayiin gelişmesi ile birlikte bütün dünya genelinde tedrîcen değişmiş bulunmaktadır.
[1550] Gürkan, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", s. 245.

edilebileceğini ileri sürmektedir.[1551] Kaderciliğin bazen determinizm ile karıştırıldığını belirten Uygun'a göre ise, determinizm, aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu, her fenomenin bir başkası ile açıklanması gerektiğini ileri süren görüştür. Kadercilik ise, insanı ve evreni değiştirilemez bir yazgının beklediğine, her şeyin önceden belirlenmiş olduğuna inanmaktır. Determinizmde her sonucun belli nedenlere bağlı olması yüzünden, neden ortadan kaldırılarak veya nedene etki edilerek sonucun değiştirilebileceği düşüncesinin bulunduğunu, oysa kadercilikte, nedenler önceden bilinemediğinden, sonucun değiştirilmesinden söz edilemeyeceğini ileri süren Uygun'a göre, düşünürün *Mukaddime*'de, devletin yıkılışına yol açan nedenleri bir bir sıralamış olmasından dolayı, "kaderci filozof" nitelemesini kullanmak doğru değildir.[1552] Bu tespitin yerinde olduğu görülmektedir, çünkü kaderci açıklama biçimi çerçevesinde nedenlerin herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Hançerlioğlu ise daha fazlasını söylemekte, İbn Haldun'un kaderciliğe karşı olduğunu, ancak tarihsel olaylarda doğa ve insan etkisini sezmiş ve tarihsel zorunluğu görmüş bulunduğunu öne sürmektedir.[1553] Böylece Hançerlioğlu, düşünürün çevresel faktörlerle ortaya çıkan tarihsel zorunluluğu "kader" olarak görmediğini ileri sürmüş olmaktadır.

Gerçekte İbn Haldun'un tavırlar teorisinde kendisini gösteren çevrimsel tarih anlayışı kadar, doğrusal tarih anlayışı da kaderci olarak nitelenebilir, çünkü, bu anlayış çerçevesinde ilerleme bir tür kader kabul edilmekte, ilerlemenin zorunlu ve kaçınılmaz olduğuna inanılmaktadır. Sözkonusu yaklaşımın kaderci niteliği bulunmasaydı, doğrusal bir ilerlemeden değil, belirsizlikten söz etmek gerekecekti. Öte yandan, kadercilik ile determinizm arasındaki farkın ve bu iki görüşle siyaset düşüncesi arasındaki ilişkinin çok daha karmaşık bir konu olduğu görülmektedir. Kaderciliği herşeyin önceden belirlenmiş olduğuna inanmak şeklinde tanımlarsak şayet, birey ve toplumların gelecekleri veya kaderleri bilinmediği için, bu inancın pratikte siyaset düşüncesi açısından bir etkisinin bulunmadığını kabul etmek gerekir. Bir başka deyişle, belirli bir birey veya toplumun geçmişte yaşamış olduğu durumlar için "Demek ki kaderleri buymuş" denilebilirse de, "Gelecekte kaderlerinin şöyle olacağı bilinmektedir" denilemeyeceği için, pratikte birey ve toplumlardan kendileri ve başkaları için "kaderci"

[1551] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 276, 320.
[1552] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 160.
[1553] Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, 2. b. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974, s. 298.

olarak adlandırılabilecek bir gelecek projeksiyonu veya tasavvuru geliştirmeleri beklenemez. Ayrıca, İbn Haldun devlet ve toplumların yaşayacakları süreç hakkında görüş ileri sürerken, "Her toplumun şu şekilde bir kaderi vardır; böyle bir yazgının bulunduğunu biliyoruz" diyerek belirli bir "kader" fikrinden hareketle çıkarım yapmamaktadır. Tam aksine, nedensel ilişkilere ve geçmişin analizine dayanarak tümevarım şeklinde akıl yürütmekte ve gelecekle ilgili öngörülerde bulunmaktadır. Şayet bu tutum kadercilik olarak kabul edilir ve reddedilirse, hiçbir bilim dalının gelecekle ilgili öngörülerde bulunmaması gerekir. Bu tür tümevarım şeklindeki tahminlerin doğru ya da yanlış, isabetli ya da isabetsiz olması ile bunun kadercilik şeklindeki nitelendirilmesi farklı şeylerdir. Bütün bunlar, İbn Haldun'da kader inancının bulunmadığı anlamına gelmez; fakat umran ilmi çerçevesinde ortaya koyduğu görüşler, kadercilik ve kader inancı çerçevesinde ele alınamazlar. Nitekim İbn Haldun'un yaklaşımları ile Thucydides'inkileri karşılaştıran Goodman'e göre, bu iki düşünürün insan ve politik gerçeklikle ilgili kavramlaştırmalarındaki sınırlı rölativizmde kendisini gösteren ihtiyatlı yaklaşımları, değerlendirmelerinin kötümser tarihsel kadercilik anlamına gelmesini engellemektedir.[1554]

İbn Haldun'un kuramlarındaki kadercilik olarak nitelendirilebilecek öğelerin onun bilimsel yönteminden ayrı düşünülmesi gerekmektedir. Fahri'ye göre, bu anlamda İbn Haldun'da determinizm ile kadercilik olarak adlandırılabilecek iki ayrı yaklaşım yanyana bulunmaktadır. İbn Haldun'un tarih ve devlet felsefesinde, insan cemiyetlerinin doğma, gelişme ve zevaline hükmeden ekolojik ve tarihî yasaları belirleyen kısmen coğrafî, kısmen iktisadî ve kısmen de tarihî yahut ekolojik determinizmin yanı sıra, Allah'ın âlem hakkındaki planı/anlayışı (kader) diyebileceğimiz şeyle irtibatlı tabiatüstü (*extranatural*) ve akılüstü (*extrarational*) önemli bir unsur vardır. Determinizmin bu iki ayrı hattı birlikte etkisini gösterir ve Allah'ın iradesi tarihî vetirede devrî/devrevî değişmelerin meydana gelmesinde daima kesin faktördür. Hatta düşünür, kırk yıllık sürelerin toplanmasıyla hesap edilen devletin ömrüne, mücerret tahlil yahut ta'lîl/tümdengelim (*deduction*) yoluyla ulaşılmamış, bu rakamı insan ömrü açısından bir dönüm noktası kılan *Kur'an* âyeti ile Benî İsrail'in Sinâ çölünde kırk yıl kalışıyla ilgili âyetten çıkarmıştır. Böylece "kısmen modern, kısmen gelenekçi" bir tarih filozofu

[1554] Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", s. 250.

olarak kendisini gösteren İbn Haldun'daki determenizm, tarihî vetirenin, Allah'ın âlem hakkındaki büyük planlarının (kader) üzerinde gerçekleştiği bir sahne görevi yapmaktadır.[1555]

Lacoste'un, pekçok hususta olduğu gibi bu konuda da kendisine özgü bir yoruma sahip bulunduğu görülmektedir. Ona göre, İbn Haldun'un yaklaşımı çerçevesinde bir kabilenin gelişimi bir dizi olay sonunda ortaya çıktığı için, bu gelişim "zorunlu" değil demektir. Bu kabile, daha güçlü bir kabilenin saldırısıyla gelişiminin (devletin tavırlarının) herhangi bir aşamasında, belki de daha ilk aşamasında yıkıma uğrayabilir.[1556] Düşünürün Kuzey Afrika tarihine ilişkin görüşünde "mekanikçi hiçbir yan yoktur", çünkü kabile topluluklarının karşılıklı etkileşimleri bunlardan her birinin iç evrimini büyük ölçüde belirler.[1557] Bir başka deyişle, her kabilenin devlet içindeki konumu farklı olmakta ve bunlardan hiçbiri için daha baştan belirli bir kader öngörüsünde bulunmak mümkün olmamaktadır.

Arslan'ın, İbn Haldun'daki nedensellik düşüncesini "tabiî nedensellik" olarak nitelendirerek konunun farklı bir boyutuna dikkat çekmeye çalıştığı görülmektedir. "Tabiî" nitelendirmesi ile, İbn Haldun'daki tarihî-kültürel alana ilişkin nedensel yaklaşımın "tabiat"a (doğaya) ilişkin bir boyutunun bulunduğu anlatılmaya çalışılmaktadır. Tabiattaki neden-sonuç ilişkilerinin kader olarak adlandırılmayıp "tabiî" ya da "doğal" olarak nitelendirilmesine benzer şekilde, Arslan'a göre, İbn Haldun'un tarihî-kültürel alanda yaşanan olaylara ilişkin nedensel nitelikteki çıkarımları "kadercilik" değil, "tabiî determinizm" olarak görülmelidir.[1558] Çünkü, Altıntaş'ın ifadesiyle, "İbn Haldûn'a göre beşerî ilimler, bir yönüyle doğa bilimleridir". Bunun nedeni çok açıktır, "İnsan doğanın bir parçası olmasıyla doğal bir varlıktır. Bu yüzden doğa yasalarına uyar. İnsanın fâili olarak ortaya koyduğu her türlü faaliyetler de dolayısıyla doğal olaylar gibidir. Bu yönüyle doğal bilimler gibi beşerî ilimler de değişmeyen bir kısım prensiplere ve yasalara uyarlar. Başka bir deyişle doğa biliminin temel yasaları ve prensipleri, beşerî ilimlerin de prensip ve yasalarıdır".[1559] Böylece

[1555] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 334.
[1556] Lacoste, s. 189
[1557] *A.g.e.*, s. 190
[1558] Bkz. Ahmet Arslan, "İbni Haldun ve Tarih", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 1 (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 1983) s. 28-29.
[1559] Hayrani Altıntaş, *İslam Düşünce Tarihi*, 6. b., Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Y., 2005, s. 12.

sosyal alandaki nedensel zorunluluk ilişkisi "tabiî olaylar" kategorisine dahil edilmektedir.

Ancak, farklı düşünen yazarlar da bulunmaktadır. Bunlardan H. A. R. Gibb'e göre, İbn Haldun, devletin tavırları kuramı çerçevesinde, hanedanlıkların belirli süreler içinde kurulup yıkılmasını, "insan müdahalesiyle önlenemeyecek kaçınılmaz bir süreç", yani bir yasa olarak görmekte, devletlerin ömrünü "neredeyse mekanik bir süreç" olarak tasvir etmektedir.[1560] Gibb ayrıca, İbni Haldun'un yaklaşımındaki pesimizm veya determinizminin sosyolojik nitelik taşımadığını, dinî ve ahlâkî temellere dayandığını belirterek,[1561] dolaylı biçimde, düşünürdeki determinizmin kadercilik anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Hassan'a göre ise, İbn Haldun böylece, bir yandan devletin evrimini tahlil ederken, öbür yandan devrinin diğer İslâm hukukçuları gibi Şeriat'in gereklerini "tarihsel gerçekler"le telif çabasındadır. Şeriat'e uygun davranış iktisadî hayatta bolluk ve refah getirecek, ancak insanlık gurur, lüks (israf), hırs ve tamah gibi günah olan tabiî ve hayvanî güdüleri sebebiyle kaçınılmaz akıbetine duçar kalacaktır.[1562]

Düşünürün kuramındaki 120 yıllık devlet ömrünün günümüz anlamında devlete değil de asabiyete ya da hanedana biçildiğini kabul etmenin, kuramın kötümserliğini azaltacağını fakat tümüyle ortadan kaldıramayacağını öne süren Uygun'a göre, düşünürün yaklaşımında iyimser bir boyut da vardır. Şöyle ki, hükümdarların neseb asabiyeti ya da soy dayanışmasının yerine dinsel veya ideolojik dayanışmayı ya da başka bir sebep asabiyetini geçirerek devletin ömrünü biraz daha uzatabilmelerinin mümkün görülmesi iyimser bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ancak bu durum, siyasal istikrarın sağlanması açısından yetersizdir, çünkü bu yeni dayanışma biçimlerinin gücünü çok uzun süre koruyabileceği kabul edilmemiştir. Böylece düşünür, son tahlilde, siyasal iktidarın sürekliliğini temellendirecek bir bakış açısına sahip olmadığı için, siyasal istikrara ilişkin yaklaşımı çerçevesinde kötümserdir.[1563]

Ancak Uygun ve Uludağ, farklı bir yorum daha yaparak, düşünürün hükümdarlıkların belirli bir süre sonra yıkılacak olmasını önemli bir sorun ve olumsuz bir durum olarak görmemesine dikkat çekmektedirler. Düşünüre göre, yıkılma

[1560] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 165.
[1561] Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 191; Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 62-63; Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 165, n. 144.
[1562] Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 62-63
[1563] Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 167-168.

aşamasında ekonomik, askerî ve ahlâkî çöküntü nedeniyle toplum ve devlet yaşamı bozulmaktadır. Böyle bir devletin yaşatılması kimse için yararlı kabul edilmediği için, yeni bir hükümdarlık ya da devlet, adeta, toplumsal yaşam için bir kurtarıcı rolünü oynamaktadır.[1564] "Yeni devletin kuruluş süreci, kötümserliğin değil, coşku ve heyecanın hakim olduğu bir dönemdir."[1565] Böylece İbn Haldun'un bakış açısını kötümserlik yerine iyimserlik olarak değerlendirmek mümkün hale gemektedir.[1566] Bir başka deyişle, çürümenin ardından taze bir başlangıç geleceğine dair iyimser bir inanç söz konusudur. "Bu bakımlardan İbn Haldun'un nazariyesinin devlet adamlarını mutlaka kötümserliğe sürükleyeceği, içtimai ve siyasi gelişmeleri eli kolu bağlı bir şekilde seyretmelerini gerektirdiği görüşünü kabul etmek zordur."[1567] Tâhâ Hüseyin, düşünürün yaklaşımı çerçevesinde toplumsal düzenin, yatağı hiçbir zaman kurumayan bir ırmağa benzetilebileceğini ileri sürmektedir. Irmağın sularının bir gün gelip denize dökülmesi kaçınılmazdır, fakat onu daima yeni sular izleyecektir.[1568]

[1564] *A.g.e.*, s. 168.
[1565] *A.g.e.*, s. 173.
[1566] *A.g.e.*, s. 168-169.
[1567] Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", s. 92.
[1568] Tâhâ Hüseyin, *Felsefetu İbn Haldûn el-İctimâ'iyye*, Kahire: Matbaatu'l-İ'timat, 1925, s. 83.

SONUÇ

Uluslararası siyaset sosyolojisi alanı, adının da gösterdiği gibi, çok-disiplinli bir bilimsel çabaya veya disiplinler arası bir inceleme sahasına karşılık gelmektedir. Bu, bir yandan bizzat Uluslararası İlişkiler bilim dalının araştırma konusu itibariyle disiplinler arası bir nitelik taşıyor olmasından, diğer yandan da, Uluslararası İlişkiler ile sosyoloji bilim dallarının mezcedilmesinden ileri gelmektedir. Benzer şekilde İbn Haldun'un "ilm-i umran" olarak adlandırdığı "yeni bilim"inin dünya genelindeki bütün insanlık durumlarının ya da olay ve olgularının incelenmesini hedefliyor olması, düşünürün yaklaşımı ile uluslararası siyaset sosyolojisi arasındaki ilgi alanı ortaklığını ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, "umran ilmi"nin, inceleme konusu bakımından uluslararası siyaset sosyolojisini kapsadığını söylemek, aşırı bir iddia olmayacaktır.

Buna bağlı olarak İbn Haldun'un uluslararası sistemi, devlet kurumunu ve toplumu etkileşim içindeki bir bütün olarak ele aldığı görülmektedir. Düşünürün analizine temel teşkil eden bedevî/kırsal-hadarî/şehirli ayrımı, bir yandan uluslararası siyasetin toplumsal kökenlerine, diğer yandan da devlet-toplum ilişkisinin farklı tezahürlerine işaret etmektedir. Bununla birlikte düşünür, analizine doğal koşulları, ekonomik yapıyı ve üretim tarzını da dahil ederek, konuyla ilgili olarak çok boyutlu bir bakış açısı getirmektedir. Bu çerçevede devletler arası ya da uluslararası ilişkiler, toplumsal bağlam gözönüne alınarak kamuoyu ve iletişim faktörleri çerçevesinde de değerlendirilmektedir. Böylece düşünür, devleti ve toplumu birbirinden kategorik olarak ayrı yapılar olarak görmek yerine bir bütün olarak incelemekte, bu yaklaşımını uluslararası alana da taşıyarak medeniyetler arası etkileşim ve küresel kültür olgusuna işaret etmektedir. Buna bağlı olarak düşünür, medeniyetler ve kültürler arasındaki ilişkiyi temelde bir çatışma ilişkisi olarak gören perspektiflerin aksine, global nitelikteki sosyal ve siyasal olguların dinamik ve değişken karakterine dikkat çekmekte, çatışma kadar uzlaşmayı, savaşçılık kadar barışçılığı da normal sosyal durumlar olarak kabul etmektedir.

Bu noktada asabiyet kavramının, uluslararası siyasetin toplumsal düzeydeki dinamiği olarak, düşünürün analizinde merkezî bir konuma sahip olduğu görülmektedir. İnsanlardaki toplumsallık özelliğinin temel kurucu öğesi olarak aileden devlete kadar uzanan bir etki alanına sahip bulunan asabiyet duygusu, bir yandan devlet olarak

nitelendirilemeyecek toplumlardaki "düzen"in temelini oluştururken, diğer yandan da devlet örgütlenmesinin kaynağı olarak işlev görmektedir. Bu açıdan düşünürün asabiyet teorisi, Batılı "toplumsal sözleşme" kuramcılarının yaklaşımlarının alternatifi olma özelliğini taşımaktadır. Bununla birlikte asabiyet teorisi, din ya da ideoloji gibi diğer toplumsal etkenleri yok sayan bir açıklama modeli olma iddiasında da değildir. Ayrıca asabiyet, salt nesep ya da soy bağı çerçevesinde değerlendirilmemesi, temelinde toplumsal işbirliğinin/ortaklığın ve müşterek yaşam deneyiminin bulunduğu bir duygu ya da tutum olması itibariyle, farklı dayanışma biçimlerinin ve günümüzdeki sosyo-politik hareketlerin analizi açısından da açıklayıcı bir kavram durumundadır. Böylece asabiyet kavramı, siyasal kültür ve siyasal toplumsallaşma olgularının anlaşılması kadar, siyasî yabancılaşma ve depolitizasyon süreçlerinin kavranması bakımından da önemli hale gelmektedir.

İbn Haldun'un, bir yandan bedevî-hadarî toplum ayrımına, diğer yandan da asabiyet kavramına bağlı olarak siyasal rejimler ya da yönetim biçimleri ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi de açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Düşünüre göre, salt asabiyete dayanan bir örgütlenme biçimi olarak "reislik" kabile toplumunun siyasal düzenini oluşturmakta, ancak "devlet" olarak adlandırılabilecek bir siyasal düzenin kuruluşu büyük ölçüde asabiyetin yerini bürokratik örgütlenmenin alması ile kendisini göstermektedir. Ancak bu durum, uluslararası düzeyde kendisini gösteren bir iç zayıflığa ve uluslararası sistemin diğer üyeleri karşısında güç kaybetmeye sebep olacak bir gerilemeye karşılık gelmektedir. Böylece düşünür, toplumsal temeller ile devlet kurumunu ve uluslararası sistemdeki değişimin dinamiklerini analizinde biraraya getirmiş ve tutarlı bir bütün şeklinde açıklamış olmaktadır. Bu, toplumdaki değişim ve dönüşümün devletteki değişim ve dönüşümle karşılıklı etkileşim içinde olmasının yanı sıra, devletteki değişimin aynı zamanda uluslararası alandaki değişimin habercisi olması anlamına gelmektedir. Buradan hareketle düşünür, her toplumun, bilhassa sahip olduğu ekonomik imkânlar ve nüfus büyüklüğü ölçüsünde mutlaka bir değişim yaşayacağını, özellikle devletleşen toplumlarda bu değişimin "devletin tavırları" olarak adlandırılan aşamalar çerçevesinde kaçınılmaz bir dönüşüm olarak kendisini göstereceğini, buna bağlı olarak da uluslararası sistemde yeni güçlerin baskın hale geleceğini öne sürmektedir. Bu değişimin devlet düzeyindeki görünümünün ortaya koyduğu model düşünür tarafından "devletin tavırları" olarak adlandırılırken, toplumsal düzeydeki

değişim “dört kuşak yaklaşımı” çerçevesinde ele alınır. Buna göre, devletin tavırları olarak kendisini gösteren beş aşamalı siyasal değişim, toplumsal düzeyde, dört aşamaya karşılık gelen bir değişim olarak, farklı bir boyutta yaşanır. Hiçbir devletin ve toplumun değişmeden kalması ve durumunu aynen koruması mümkün değildir. Bu, uluslararası sistemin dinamik doğasının, o sistemi oluşturan devletler ve uluslar düzeyindeki kökenlerinin gösterilmesi anlamına gelmektedir.

Böylece İbn Haldun, farklı toplumlar ve devletler arasındaki ilişkileri salt ekonomik ya da siyasal açıdan değil, sosyal boyutları çerçevesinde inceleme konusu yapmakta, uluslararası siyaset sosyolojisi açısından kayda değer bir bilimsel katkıda bulunmaktadır. Onda, ekonomik bağımlılık ile siyasal bağımlılık arasındaki ilişki ya da etkileşimin tasvirine de, bedevî-hadarî toplum ilişkilerine dair analizi çerçevesinde rastlanmaktadır. XX. yüzyılda bir ara Uluslararası İlişkiler disiplinine hâkim olan realist yaklaşımın “devlet”i veri olarak kabul etme tutumunun aksine, düşünürün onu toplumsal yaşamın belirli bir aşamasının ürünü olarak gördüğü ve sorunsala dönüştürdüğü farkedilmektedir. Bir başka deyişle, düşünür, devlet-merkezli bakış açısına hapsolmak yerine, analizine tarihsel, ekonomik ve toplumsal boyutları da dahil etmek suretiyle, uluslararası siyaset sosyolojisi bağlamında dikkate alınması gereken bir perspektif geliştirmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah, Tahir Ebu'l-Kâsım, *Nazariyyetü's-sevre min İbn Haldûn ilâ Marks*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasâti, 1979.

Acem, Refik, *Mevsûatu Mustalahâti İbn Haldûn ve'ş-Şerîf Ali Muhammed el-Curcânî*, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2004.

Adıvar, Abdülhak Adnan, "İbni Haldun", *İA*, Cilt: V/2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, s. 738-743.

Adams, Julia, "Culture in Rational-Choice Theories of State-Formation", *State/Culture*: *State-Formation After the Cultural Turn* içinde (98-122), New York: Cornell University Press, 1999.

Adem, Seifudein, *Hegemony and Discourse: New Perspectives on International Relations*, Lanham: University Press of America, 2005.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, *Kral Devlet Ya Da Ölümlü Tanrı*, Ankara, İmge Kitabevi Y., 1994.

Ahmed, Akbar, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 1 (Winter 2002), s. 20-45.

..... (Ekber S. Ahmed), *İslâm'ın Keşfi – İslâm Toplumu ve Tarihi*, çev. Lutfullah Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Akal, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Akın, İlhan, *Kamu Hukuku*, 7. b., İstanbul: Beta Basın Yayım, 1993.

Akıntürk, Turgut, *Hukuka Giriş*, 2. b., Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2003.

Akkaya, Kadri, "Göç Teorileri, İbn Haldun ve Avrupa'daki Göçmenler", *İbn Haldun ve Göç Tarihi* içinde (40-45), Veyis Güngör (red.), Amsterdam: Stichting Nederlands-Turks Academish Genootschap, 1990.

Akyol, Taha, " 'Tarihin Sonu' mu?", Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?* içinde (59-72), çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Y., 1992.

Alatas, Syed Farid, "Features and Problems of Indigenization", *Asian Anthropology* içinde (227-245), ed. Jan van Bremen, Eyal Ben-Ari ve Syed Farid Alatas, London: Routledge, 2005.

....., "İbn Haldun ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru", çev. Tahsin Özcan, *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (269-285), *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (287-324), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009.

Albayrak, Ahmet, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX, S. 9 (2000), s. 589-602.

Albert, Michel, *Kapitalizme Karşı Kapitalizm*, çev. Cemil Oktay ve Hüsnü Dilli, İstanbul: Afa Y., 1992.

Altay, Şakir, *Açıklamalı Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Bilgi Y., 1983.

Altıntaş, Hayrani, *İslam Düşünce Tarihi*, 6. b., Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Y., 2005.

Amin, Samir, *Avrupa Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Y., 1993.

....., *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1989.

Andersen, Margaret L. ve Howard Francis Taylor, *Sociology: Understanding a Diverse Society*, 4. ed., Belmont: Thomson Learning, 2008.

Anderson, Peter J., *The Global Politics of Power, Justice, and Death*, London: Routledge, 1996.

Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 2. b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.

Archer, Clive, *The European Union*, Oxon: Routledge, 2008.

Ardıç, Nurullah, "İbn Haldun ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Dîvân*, S. 15 (2003), s. 139-167.

Arı, Selçuk ve Okan Arslan, *Uluslararası İlişkiler ve Din: Tanrı Tarafsız mı?*, Ankara: Platin Y., 2005.

Arı, Tayyar, *Uluslararası İlişkiler*, 2. b., İstanbul: Alfa Basın Yayım Dağıtım, 1997.

....., *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, 3. b., İstanbul: Alfa Y., 2004.

Arıboğan, Deniz Ülke, *Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi*, İstanbul: Sarmal Y., 1998.

Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 4. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Aron, Raymond, *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. Vahdi Hatay, İstanbul: Devlet Kitapları, 1976.

....., *Main Currents in Sociological Thought*, Vol. 1, New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Y., 1994.

....., *İbn-i Haldun*, 2. b., Ankara: Vadi Y., 1997.

....., "İbni Haldun ve Tarih", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 1 (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 1983) s. 9-30.

....., "İbni Haldun'da Felsefî-Aklî ve Naklî-Vazî İlimler Ayrımı", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, Sayı: 148 (Ekim 2006), s. 16-22.

Arslan, Mahmut, "Montesquieu'nun Siyaset Sosyolojisi", *Sosyoloji Dergisi*, (Dizi: 3, Sayı: 1'den ayrı basım) İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, s. 263-288.

Arslantürk, Zeki ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, 4. b., İstanbul: Çamlıca Y., 2001.

Ashraf, Ali ve L. N. Sharma, *Political Sociology*, Hyderabad: Universities Press, 2004.

Ashworth, Lucian M., "Ibn Khaldun and the Origins of State Politics", *Postcolonialism and Political Theory*, ed. Nalini Persram, Lexington Books, Lanham: Lexington, 2007.

Assaad Nafeh, Mohammad, *Nafeh's Political Encyclopaedia (Mevsuat-u Nafi' es-Siyasiyye)*, C. 1, Kahire: Dâr-u Nehdati Mısr, 1969.

Aşukin, N. S. ve N. P. Butirskiy ve A. B. Veber, *Politika Sözlüğü*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Sosyal Y., 1979, s. 190.

Aydın, Mustafa, "İdeoloji ve Siyaset İlişkisi", *İdeoloji* içinde (143-178), ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Y., 2008.

....., "Siyaset ve Sosyoloji", *AK PARTİ Siyaset Akademisi Ders Notları* içinde (29-44), Ankara: AK PARTİ Genel Merkezi, 2009.

....., *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, İstanbul: Pınar Y., 2002.

Baali, Fuad, *Arab Unity And Disunity: Past And Present*, Lanham: University Press of America, 2004.

....., *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Albany: State University of New York Press, 1988.

Baali, Fuad ve Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*, Boston: G. K. Hall and Co., 1981.

....., "Ibn Khaldun's Typology of Society in the Light of Modern Thought", *Journal of Social Sciences – Mecelletu'l-Ulûmi'l-İctimâiyye*, C. 9, S. 2 (Câmiatu'l-Kuveyt, 1981), s. 236-251.

Badawi, Zaki, *A Dictionary of the Social Sciences – English-French-Arabic*, 2. b., Beyrut: Librairie du Liban, 1982.

Baechler, Jean, *Kapitalizmin Kökenleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi Y., 1994.

Baeck, Louis, "Ibn Khaldun's Political and Economic Realism", *Joseph A. Schumpeter, Historian of Economics: Perspectives on The History of Economic Thought* içinde (83-99), ed. Laurence S. Moss , London: Routledge, 1996.

Bağce, H. Emre, "İbni Haldun'un İdeoloji Kuramı: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme", *Doğu Batı*, Yıl: 8, S. 31 (Şubat-Mart-Nisan 2005, Ankara), s. 199-214.

Bahar, Halil İbrahim, *Sosyoloji*, Ankara: USAK Y., 2009.

Balibar, Etienne, "Sınf Irkçılığı", *Irk, Ulus, Sınıf-Belirsiz Kimlikler* içinde (50-87), ed. E. Balibar ve I. Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995.

Bânebeyle, Hüseyin Abdullah, *İbn Haldûn ve Turâsuhu't-Terbevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.

Bannister, Robert C., *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*, Philadelphia: Temple University Press, 1979.

Bates, Robert H., *Essays on the Political Economy of Rural Africa*, New York: Cambridge University Press, 1983.

Batseva, Svetlana M., "İbni Haldun Düşüncesinin Toplumsal Temelleri", çev. Vahap

Baydur, Mithat, *Milliyetçilik*, İstanbul: Ağaç Y., 1994.

Bealey, Frank ve Richard A. Chapman ve Michael Sheehan, *Elements in Political Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Beck, Nathaniel, "The Illusion of Cycles in International Relations", *International Studies Quarterly*, Vol. 35, No. 4 (December 1991), s. 455-476.

Becker, David G., "Postimperialism and Realism in Theories of International Relations", *Postimperialism and World Politics* içinde (37-74), David G. Becker ve Richard L. Sklar (Ed.), Wesport-Connecticut: Praeger Publishers, 1999.

Beetham, David, "Political Legitimacy", *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology* içinde (120-129), ed. Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott, Oxford:

Blackwell Publishing, 2012.

Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London: Lowe And Brydone Ltd, 1966.

Beneton, Philippe, *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Y., 1991.

Benewick, Robert ve Philip Green, *20. Yüzyıl Politik Düşünürleri*, çev. Ali Çimen, İstanbul: Timaş Y., 2000.

Bennett, W. Lance, *Politik İllüzyon ve Medya*, çev. Seyfi Say, İstanbul: Nehir Y., 2000.

Berger, Peter L., "The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* içinde (1-18), ed. Peter L. Berger, Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Berkin, Carol ve diğerleri, *Making America: A History of the United States*, 5. ed., Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2011.

Beyâtî, Ca'fer, *Mefhûmu'd-devle inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, Sûse (Tunus): Dâru'l-ma'ârif, 1999.

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Black, C. E., *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1986.

Blitz, Mark, "Tyranny, Ancient and Modern", *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics* içinde (9-24), ed. Toivo Koivukoski, David E. Tabachnick, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2005.

Bongrand, Michel, *Politikada Pazarlama*, çev. Fatoş Ersoy, İstanbul: İletişim Y., 1992.

Bottomore, Tom, *Political Sociology*, London: Hutchinson and Co. Ltd, 1979.

....., *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu, Ankara: Teori Y., 1987.

Bouthoul, Gaston, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Ali Türkây Yazıcı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968.

....., *Sosyoloji Tarihi-I*, çev. Cemal Süreyya, İstanbul: İletişim Y., 1992.

Bowler, Peter J. ve Iwan Rhys Morus, *Making Modern Science: A Historical Survey,*

Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Brachet-Márquez, Viviane, "Undemocratic Politics in the Twentieth Century and Beyond", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (461-481), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Braybrooke, David, *Natural Law Modernized*, Toronto: Universtiy of Toronto Press, 2003.

Breiner, Peter, "Weber and Political Sociology", *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology* içinde (15-26), ed. Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott, Oxford: Blackwell Publishing, 2012.

Brown, J. A. C., *Siyasal Propaganda*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul: Ağaç Y., 1992.

Brown, Michael Edward, "The Causes and Regional Dimensions of Internal Conflict", *The International Dimensions of Internal Conflict* içinde (s. 571-601), ed. Michael Edward Brown, Cambridge: Center for Science and International Affairs, 1996.

Brown, J. Wood, *Enquiry Into the Life and Legend of Michael Scot*, Edinburgh: David Douglas, 1897.

Bruce, Steve, *Politics and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2003.

Bryman, Alan ve Peter Baehr, "Karizma", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blacwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (404-406), ed. William Outhwaite, haz. Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Y., 2008.

Burke, Peter, *History And Social Theory*, 2. ed., Cambridge: Polity Press, 2005.

....., *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 1994.

Caiden, Gerald E., "Toward A General Theory of Official Corruption", *Asian Journal of Publıc Administration*, Vol. 10, No. 1 (June 1988), s. 3-26.

Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi – Kütüb-i Sitte*, C. 16, İstanbul: Akçağ-Zaman, t.y.

Canbolat, İbrahim S., *Uluslarüstü Siyasal Sistem: Avrupa Topluluğu –Avrupa Birliği– Örneği*, Bursa: Ezgi Kitabevi Y., 1994.

Carlson, John David ve Erik C. Owens, "Introduction: Reconsidering Westphalia's Legacy for Religion and International Relations", *The Sacred and the Sovereign:*

Religion and International Politics içinde (1-37), ed. John David Carlson ve Erik C. Owens, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003.

Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, 5. b., İstanbul 1996.

....., *The Twenty Years' Crisis*, New York: Palgrave, 2001.

Cary, Max, "Ideology", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. XX, 15. ed., Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc., 1990.

Ced'an, Fehmi, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul: Yöneliş Y., 1989.

Ceyhan, Semih, "İbn Haldun'un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde, Recep Şentürk (Ed.), İstanbul: İz Y., 2009, s. 81-120.

Chapra, M. Umer, "Ibn Khaldun's Theory of Development: Does It Help Explain the Low Performance of the Present-day Muslim World?", *The Journal of Socio-Economics*, No. 37 (2008), s. 836–863.

Childe, Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, çev. Mete Tunçay ve Alâeddin Şenel, İstanbul: Alan Y., 1982.

Christides, Vassilios, "Cyprus between East and West: The French Kingdom of Lusignans, an Appendage to the Latin Kingdom, vs. the Mamluks", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde (98-105), María Jesús Viguera Molins (Ed.), Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006.

Claessen, Henri J. M., "Erken Devlete Yapısal Bir Yaklaşım", *Erken Devlet* içinde (156-246), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

Claessen, Henri J. M. ve Peter Skalnik, "Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar", *Erken Devlet* içinde (3-42), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

..... (Claessen, Henri J. M. ve Peter Skalnik), "Modellerde ve Gerçeklikte Erken Devlet", *Erken Devlet* içinde (301-320), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

....., "Sınırlar: Erken Devletin Başladığı ve Sona Erdiği Noktalar", *Erken Devlet* içinde (277-300), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

Cohen, Ronald, "Devletin Kökenleri - Yeniden Değerlendirme", *Erken Devlet* içinde (43-111), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

Collingwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, 2. b., Ankara: Gündoğan Y., 1996.

Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Boston: Harvard University Press, 2000.

Corbin, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, çev. Abdullah Haksöz, İstanbul: İnsan Y., 1997.

Cox, Robert W., "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Approaches to World Order* içinde (144-173), ed. Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

....., "Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", *Governance Without Government: Order and Change in World Politics* içinde (132-159), ed. James N. Rosenau ve Ernst-Otto Czempiel, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Y., 2007.

Crook, Paul, *Darwin's Coat-Tails: Essays on Social Darwinism*, New York: Peter Lang Publishing, 2007.

Çakır, Coşkun, "Historiography", *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. Bruce Masters ve Gábor Ágoston, New York: Facts On File, Ltd., 2009, s. 253-255.

Çilingir, Lokman, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Ankara: Araştırma Y., 2009.

Darling, Linda T., " 'Do Justice, Do Justice, For That is Paradise': Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. XXII, No. 1&2 (2002), s. 3-19.

....., "Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World", *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 38, No. 4 (Spring 2008), s. 505-531.

....., "Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East" *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2 (April 2007), s. 329-357.

Davutoğlu, Ahmet, "The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)order", *Intellectual Discours*e, Vol. 2, No. 2 (1994).

Dawood, N. J., "Introduction", Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde (vii-xiv), çev. Franz Rosenthal, ed. ve yay. haz. N. J. Dawood, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Demir, Ömer ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 4. b., Ankara: Vadi Y., 1998.

Demir, Remzi, "İbn Haldûn'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, S. 148 (Ekim 2006), s. 9-15.

Deth, Jan van, "Political Sociology: Old Concerns and New Directions", *Political Sociology: The State of The Art* içinde (105-126), ed. Subrata Kumar Mitra, Malte Pehl ve Clemens Spiess, Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2010.

Deudney, Daniel H., *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

Divitçioğlu, Sencer, "İdris Küçükömer ya da İbn Haldun Versus Locke", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 40 (Kış 1988), s. 7-15.

Dowse, Robert E. ve John A. Hughes, *Political Sociology,* 2. ed., Chichester: John Wiley & Sons, 1986.

Dönmez, Süleyman, "İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefî-Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 1 (Ocak-Haziran 2002), s. 135-154.

Dreyfus, Françoise, *Bürokrasinin İcadı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Y., 2007.

Ducker, Henry, "İdeoloji", *Siyasal Terimler Sözlüğü* içinde (69-74), der. Maurice Cranston, çev. Candan Selek Ataöv, İstanbul: Milliyet Y., 1968.

Duman, Fatih, " 'İdeoloji' Kuramları", *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler* içinde (163-206), ed. Tevfik Erdem, Ankara: Lotus Y., 2006.

Duralı, Teoman, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, İstanbul: İz Y., 1996.

Dursun, Turan, "İbni Haldun'un Temel Düşünceleri", *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 57 (Mart 1999), s. 14-23.

Dupuy, Rene-Jean, *Uluslararası Hukuk*, çev. Selahattin Bağdatlı, 2. b., İstanbul: İletişim Y., 1995.

Dursun, Davut, "Patrimonyalizm", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan ve diğerleri, C. 3, İstanbul: Risale Y., 1990, s. 257-258.

Duverger, Maurice, *Politikaya Giriş*, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1984.

....., *Seçimle Gelen Krallar*, çev. Necati Erkurt, İstanbul: Kelebek Y., 1975.

....., *Siyasal Rejimler*, çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: Sosyal Y., 1986.

....., *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1982.

....., *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Bilgi Y., 1990.

Earle, Timothy, "Mülkiyet Hakları ve Şefliklerin Evrimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (61-94), ed. Timothy Earle, çev. Cahide Sarı, Ankara: Ütopya Y., 2001.

....., "Şefliklerin Evrimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (9-26), ed. Timothy Earle, çev. Cahide Sarı, Ankara: Ütopya Y., 2001.

Easton, David, "Siyasal Sistemlerin Çözümlenmesi Konusuna Bir Yaklaşım", çev. Feride Acar, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* içinde (173-199) , der. Kemâli Saybaşılı, Ankara: Doruk Y., 1999.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, İsmet Özel (çev.), İstanbul: Şûle Y., 1996.

Effrat, Andrew, "Power to the Paradigms: An Editorial Introductions", *Perspectives in Political Sociology* içinde (3-34), ed. Andrew Effrat, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973.

Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

el'Adah, Samouhi Fawq, *A Dictionary of Diplomacy and International Affairs*, Beirut: Librairie Du Liban, 1986.

Eisenstadt, S. N., "Religion and the Civilizational Dimensions of Politics", *The Political Dimensions of Religion* içinde (13-41), ed. Said Amir Arjomand, Albany: New York University, 1993.

Elazmeh, Abdulaziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Methods*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Oxford: University of Oxford St. Antony's College, 1977.

Ellul, Jacques, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, çev. Konrad Kellen ve Jean Lerner, New York: Vintage Books, 1965.

Enamorado, Virgilio Martínez, "el-Ma'rifetu ve'l-kuvvetu ve'l-medârisu fî zemeni İbn-i Haldûn", çev. Muhammed Abdulğanî, *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyyât* içinde (348-353), ed. María Jesús Viguera Molins, İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007.

Enan, Mohammad Abdullah, *Life and Work of Ibn Khaldun*, 2. b, New Delhi: Kitab Bhavan, 1984.

Erbaş, Yıldırım, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, C. 3, S. 1 (2008), s. 233-246.

Erdem, Demirhan F., *Korporatizm ve Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Ergun, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 5. b., İstanbul: Gerçek Y., 1990.

Erol, Sevgi Işık, "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun'un Perspektifinden)", *Çalışma İlişkileri Dergisi*, C. 3, S. 2 (Temmuz 2012), s. 49-65.

Ertan, Mehmet, "Bir Devin Eseri, İbn-i Haldun Cevap Veriyor (2)", *Agora – Genç Sosyal Bilim Forumu*, S. 3, (Temmuz-Ağustos 2005), s. 27-28.

Ertman, Thomas, "State Formation and State Building in Europe", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (367-383), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Eryılmaz, Bilal, *Bürokrasi ve Siyaset: Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*, İstanbul: Alfa Y., 2002.

Evans, Graham ve Jeffrey Newnham, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, H. Ahsen Utku (çev.), İstanbul: Gökkubbe, 2007.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: İklim Y., 1987.

..... **(**Majid Fakhry), "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and

Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4 (October-December 1965), s. 469-478.

..... (Majid Fakhry), "An Islamic Perspective", *The Oxford Handbook of Religious Diversity* içinde (393-402), ed. Chad V. Meister, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Falay, Nihat, *İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Y., 1978.

Farukî, İsmail Râci ve Luis Lâmia Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Zerrin Kibaroğlu ve Mustafa O. Kibaroğlu, İstanbul: İnkılâb Y., 1991.

Ferguson, Yale H., "Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (122-152), ed. Timothy Earle, çev. Cahide Sarı, Ankara: Ütopya Y., 2001.

Fleischer, Cornell, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (46-68), ed. Bruce B. Lawrence, Leiden: E. J. Brill, 1984.

Friedman, Jonathan, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage Publications, 1994.

Friedrichs, Jörg, *European Approachs to International Relations Theory: A House With Many Mansions*, London: Routledge, 2004.

Fromherz, Allen James, *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2010.

Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu mu?*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Y., 1992.

Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, çev. Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi, İstanbul: Yön Y., 1965.

Garfinkel, Michelle R. ve Stergios Skaperdas, "Introduction: Conflict and Appropriation as Economic Activities", *The Political Economy of Conflict and Appropriation* içinde (1-14), ed. Michelle R. Garfinkel ve Stergios Skaperdas, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

Gates, Warren E., "The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3. (July - September, 1967), s. 415-422.

Gasset, Ortega y, *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Y., 1996.

Gazâlî, *İhyâu' Ulûmi'd-dîn*, C. 2, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Y., 1989.

Gellner, Ernest, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

....., *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk ve Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Y., 1998.

....., *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

....., "Reply to Critics", *The Social Philosophy of Ernest Gellner* içinde (623-686), ed. John A. Hall ve Ian Jarvie, Amsterdam: Rodopi, 1996.

....., *Thought and Change*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

....., *Uluslar ve Ulusculuk*, çev. Büşra E. Behar ve Günay G. Özdoğan, İstanbul: İnsan Y., 1992.

Gibb, Hamilton Alexander Roskeen, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Kadir Durak ve diğerleri (çev.), İstanbul: Endülüs Y., 1991.

Giddens, Anthony, *Sociology*, 2. ed., Oxford: Polity Press, 1993.

Gierer, Alfred, "Ibn Khaldun on Solidarity ('Asabiyah') - Modern Science on Cooperativeness and Empathy: a Comparison", *Philosophia Naturalis*, S. 38 (2001), s. 91-104.

Gilman, Antonio, "Akdeniz'in Geç Tarihöncesinde Toplumsal Karmaşıklığa Geçiş", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji* içinde (95-121), ed. Timothy Earle, çev. Cahide Sarı, Ankara: Ütopya Y., 2001.

Gilpin, Robert, *War and Change in World Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981.

Goodman, Lenn Evan, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of American Oriental Soceity*, Vol. 92, No. 2 (1972), s. 250-270.

....., *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

....., *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Goodwin, Jeff, "Revolution and Revolutionary Movements", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (404-422), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 7. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn", *DİA*, C. XIX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 543-555.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünce Tarihi*, İstanbul: İ. Ü. Hukuk Fak. Y., 1982.

....., *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Y., 1987.

Granados, Francisco J. ve David Knoke, "Organized Interest Groups and Policy Networks", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (287-309), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Greenfeld, Liah ve Jonathan Eastwood, "Nationalism in Comparative Perspective", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (247-265), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Grunebaum, Gustave Edmund von, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London : Routledge & Kegan Paul, 1955.

....., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 6. b., Chicago: The University of Chicago, 1966.

Guthrie, Shirley C., "Doctrine", *The Westminster Dictionary of Christian Theology* içinde (161-162), ed. Alan Richardson ve John Bowden, Philadelphia: SCM Press Ltd, 1983.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Ramûz el-Ehadîs*, 1-2, çev. Abdülaziz Bekkine, İstanbul: Milsan Matbaası, 1982.

Gürbüz, Yaşar, *Siyasal Sosyoloji*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2008.

Gürkan, Ülker, "Hukuk Sosyolojisi Açısından İbni Haldun", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XXIV, S. 1-4 (1967), s. 223-246.

....., "Montesquieu ve Kanunların Ruhu (Hukuk Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme)", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 40, S. 1-4 (1988), s. 9-31.

Hadduri, Macid, *İslâm'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Y., 1991.

Halil, İmadüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul: Risale Y., 1988.

Hall, John A., *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Berkeley: University of California Press, 1986.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, 2. b. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.

....., *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, C. 4, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.

....., "İbn Haldun", *Felsefe Ansiklopedisi - Düşünürler Bölümü*, C. I, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Harmon, M. Judd, *Political Thought from Plato to the Present*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1964, s. 299.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. b., İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Y., 1998.

....., "İbn Haldun *Mukaddime*'si Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XXVIII, S. 3-4, 1973 (Ankara, 1975), s. 111-126.

Hatzopoulos, Pavlos ve Fabio Petito, "The Return from Exile: An Introduction", *Religion in International Relations: The Return from Exile* içinde (1-20), ed. Fabio Petito ve Pavlos Hatzopoulos, New York: Palgrave MacMillan, 2003.

Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hayes, John R., *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, 2. ed., Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.

Haynes, Jeffrey, *Politics in the Developing World: A Concise Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002.

Hazanov, Anatoli M., "Erken Devlet Konusunda Çalışmanın Bazı Kuramsal Sorunları", *Erken Devlet* içinde (113-133), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

Hecking, Britta, "Ibn Khaldun: Beobachter seiner Zeit – zeitlos aktuell?", *Al-Makam – Zeitschrift für arabische Kunst und Kultur*, Yıl: 2, Sayı: 4 (2007), s. 19-21.

Hendricks, Fred, "The Rise and Fall of South African Sociology", *African Sociological Review*, Vol. 10, No. 1 (2006), s. 86-97.

Hermassi, Abdelbaki, "State, Legitimacy, and Democratization in the Maghreb", *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society* içinde (102-117), ed. Ellis Goldberg, Reşat Kasaba ve Joel S. Migdal, Seattle: University of Washington Press, 1993.

Hobson, John M., *The Wealth of States: A Comparative Sociology of International Economic and Political Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hodgson, Geoffrey M., *Economics in the Shadows of Darwin And Marx: Essays on Institutional and Evolutionary Themes*, Northampton, Mass.: Edward Elgar Publishing, 2006.

Hoelzl, Michael ve Graham Ward, "General Introduction", *Religion and Political Thought* içinde (1-19), ed. Michael Hoelzl ve Graham Ward, New York: Continuum, 2006.

Hoffmann, Stanley, *Duties Beyond Borders*, New York: Syracuse University Press, 1981.

....., *The Political Ethics of International Relations*, New York: Merrill House, 1988.

Horigan, Stephen, *Nature and Culture in Western Discourses*, London: Routledge, 1988.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, İstanbul: İnsan Y., 1994.

Hughes-Warrington, Marnie, *Fifty Key Thinkers on History*, 2. ed., New York: Routledge, 2008.

Huntington, Samuel P., "Political Development and Decay", *Reader in Political Sociology* içinde (149-163), ed. Frank Lindenfeld, New York: Funk & Wagnalls, 1968.

el-Husrî, Satı [Sâtî], "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyiğit, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4 (1991, Konya), s. 223-230.

....., *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Y., 2001.

Hüseyin, Tâhâ, *Felsefetu İbn Haldûn el-ictimâ'iyye*, Kahire: Matbaatu'l-İ'timat, 1925.

I., C. [Charles Issawi], "Ibn Khaldūn", *The New Encyclopædia Britannica*, Vol. 6, 15. ed., Chicago; Encyclopædia Britannica, Inc., 1990, s. 222-223.

Issawi, Charles ve Oliver Leaman, "Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman (1332-1406)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge, 1988, s. 623-627.

Inglehart, Ronald, *Modernization and Postmodernization*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar – et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Y., 2004.

....., *Mukaddime*, I-II, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Y., 1977-89.

....., *Mukaddime*, I-II, çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004.

....., *Mukaddime*, I-III, çev. Zâkir Kadiri Ugan, 3. b., İstanbul: MEB Y., 1991.

....., *Mukaddime*, çev. I-II, Süleyman Uludağ, 6. b., İstanbul: Dergâh Y., İstanbul, 2009.

....., *Mukaddime*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Âtıf Efendi Bölümü, No. 1936.

....., *Mukaddime - Osmanlı Tercümesi*, I-III, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım ve diğerleri, İstanbul: Klasik Y., 2008.

....., *el-Mukaddimetu*, I-III, Abdüsselam Şeddâdî (thk.), ed-Dâru'l-Beyzâ: Beytu'l-funûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005.

....., *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, neşr. Ahmed Zağbî, Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 2001.

....., (Ibn Khaldūn), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, I-III, çev. Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

....., *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, 3. b., İstanbul: Yöneliş Y., 1995.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973.

Jay, Anthony, *Yönetim ve Makyavelli*, çev. Oğuz Onaran, İstanbul: Anahtar Kitaplar Y., 1994.

Johnson, Harry M. ve Heinz Maus, *A Short History of Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1962.

Jones, **Walter S.**, *The Logic of International Relations*, New York: Harper Collins, 7. ed., 1991.

Jørgensen, Knud Erik ve Tonny Brems Knudsen, "Introduction", *International Relations in Europe: Traditions, Perspectives and Destinations* içinde (1-15), ed. Knud Erik Jørgensen ve Tonny Brems Knudsen, New York: Routledge, 2006.

Jouvenel, Bertrand de, "Rousseau", *Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri* içinde (61-75), ed. Maurice Cranston, İstanbul: Milliyet Kültür Kulübü, 1968.

Kaesler, Dirk, "Verwort des Herausgebers", Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* içinde (7-64), 3. b., München: Verlag C. H. Beck, 2010.

Kalaycıoğlu, Ersin, *Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler*, İstanbul: Beta Y., 1984.

Kallek, Cengiz, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, (İstanbul, 2006), s. 1-26.

Kalpakian, Jack, "Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", *The Journal of North African Studies*, Vol. 13, No. 3 (September 2008), s. 363-376.

....., *Identity, Conflict and Cooperation in International River Systems*, Hants: Ashgate Publishing Ltd., 2004.

Kândehlevî, M. Yusuf, *Hayâtü's-Sahâbe*, C. 4, çev. Ahmet Meylânî, İstanbul: Divan Y., 1980.

Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, 16. b., Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004.

Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 11. b., İstanbul: Ensar N., 2006.

Kariye, Badal W., *The Political Sociology of Security, Politics, Economics and Diplomacy*, Bloomington: AutorHouse, 2010.

Kaufmann, Chaim, "Intervention in Ethnic and Ideological Civil Wars", *The Use of Force: Military Power and International Politics* içinde (394-414), ed. Robert J. Art ve Kenneth Neal Waltz, 6. ed.., Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2004.

Kayapınar, Akif, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı", *İbn Haldun - Güncel Okumalar* içinde (121-160), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009.

Keegan, John, *Savaş Sanatı Tarihi*, çev. Füsun Doruker, İstanbul: Sabah Kitapları, 1995.

Kelsay, John, *Islam and War - The Gulf War and Beyond: A Study in Comparative Ethics*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.

Kennedy, Paul, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı, 7. b., Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1998.

Keskioğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara: DİB Y., 1980.

el-Kettanî, M. Abdülhay, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, C. 1, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Y., 1990.

Keyfitz, Nathan, *Population Change and Social Policy*, Cambridge-Massachusetts: Abt Books, 1982.

Keyman, **E. Fuat**, "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde (71-106), der. F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu, İstanbul: İletişim Y., 1996.

Khadduri, Majid, *İslam'da Savaş ve Barış*, çev. Nejdet Özberk, İstanbul: Fener Y., 1998.

Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, sad. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.

Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2004.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri*, İstanbul: Ararat Y., 1970.

Kingsley, Charles, *Antik Rejim: Fransız Devrimi Öncesi Avrupa*, çev. Seyfi Say, İstanbul: Ataç Y., 2004.

Knapp, Peter Hazard, *One World – Many Worlds: Contemporary Sociological Theory*, New York: HarperCollins College Publishers, 1994.

Knutsen, Torbjørn L., *The Rise and Fall of World Orders*, Manchester: Manchester University Press, 1999.

..... (Torbjon L. Knutsen), *Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi*, çev. Mehmet Özay, İstanbul: Açılım Kitap, 2006.

Kongar, Emre, "İbni Haldun ve Asabiyyet", *Ulusal Kültür*, Yıl: 1, S. 2 (Ekim 1978), s. 183-190.

....., *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Korkut, Şenol, "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15 (2006), s. 115-140.

Kourvetaris, George ve Betty Dobratz, *Political Sociology: Readings in Research and Theory*, New Brunswick: Transaction, 1980.

Kozak, İbrahim Erol, "İbn Haldûn", *DİA*, C. XX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 1-8.

....., *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul: İnsan Y., 1984.

Köksal, A. Cüneyd, *Usûlü'l-fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2007.

Köktaş, Yavuz, "İbn Haldun'un *Mukaddime* Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 1 (2003), s. 299-243.

Krishna-Hensel, Sai Felicia, "Technology, Change, and the International System", *Order and Disorder in the International System* içinde (5-24), ed. Sai Felicia Krishna-Hensel, Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2010.

Kubálková, Vendulka, "Toward an International Theology", *Religion in International Relations: The Return from Exile* içinde (79-104), ed. Fabio Petito ve Pavlos Hatzopoulos, New York: Palgrave MacMillan, 2003.

Kuper, Adam, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London: Routledge, 1997.

Kureyşî, Muhammed Sıddiki, *Keşşâf-ı Istılahât-ı Siyasiyyât*, I-II, haz. Muhammed Said, İslamabad: Muktadera Kavmi Zeban [National Language Authority], 1985.

Labica, Georges, *es-Siyasetü ve'd-Dînü inde İbn Haldûn*, çev. Musa Vehbe ve Şevki Düveyhî, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1980.

Yves, Lacoste, *İbni Haldun*, Mehmet Sert (çev.), İstanbul: Sosyalist Y., 1993.

Lahbabî, Muhammed Aziz, "ed-Dînamiyyetu'l-Muharriketu inde İbn Haldûn", *el-Fikru'l-İctimâ'iyyi'l-Haldûni: el-Menhec ve'l-Mefahim ve'l-Ezimetu'l-Ma'rifiyye* içinde, Azad Ahmed Ali ve diğerleri (Ed.), Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2004, s. 85-97.

Lawson, George ve Robbie Shilliam, "Sociology and International Relations: Legacies and Prospects", *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 23, No. 1 (2010), s. 69-86.

Lerche, Jr., Charles O., *Principles of International Politics*, New York: Oxford Üniversity Press, 1956.

Levy-Bruhl, Henri, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Y., 1991.

Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Kayseri: Rey Y., 1992.

....., *The Muslim Discovery of Europe*, New York : W. W. Norton & Company, 1982.

Lipset, Seymour Martin, "Introduction", Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* içinde (15-30), New Brunswick: Transaction Publishers, 1999.

Lipson, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, çev. Fügen Yavuz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 2005.

Lisi, Francisco L., "The Concept of Law in Aristotle's *Politics*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* içinde (29-53), Vol. XVI, ed. John J. Cleary ve Gary M. Gurtler, S. J., Leiden: Brill, 2001.

López, Jerónimo Páez, "Ibn Khaldun and His Time", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: the Rise and Fall of Empires* içinde (29-53), ed. María Jesús Viguera Molins, Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006.

Loughlin, Martin, *Foundation of Public Law*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Macfarlane, Alan, "Ernest Gellner and the Escape to Modernity", *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, ed. John A. Hall ve Ian Jarvie, Amsterdam: Rodopi, 1996.

Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Yusuf Türk, İstanbul: Düşünen Adam Y., 1996.

Mahdi [Mehdi], Muhsin, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago, 1964.

Maisels, Charles Keith, *Uygarlığın Doğuşu: Yakındoğu'da Avcılık ve Toplayıcılıktan Tarıma Kentlere ve Devlete Geçiş*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Mann, Leon, *Social Psychology*, New York: John Wiley and Sons, 1984.

Mann, Scott, *İdeoloji Olarak Din: Kalpsiz Bir Dünyanın Kalbi*, çev. Hülya Osmanağaoğlu, İstanbul: Aykırı Y., 2004.

Manzalaoui, Mahmoud, "The Pseudo-Aristotelian *Sirr al-asrār* and Three Oxford Thinkers of the Middle Ages", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* içinde (480-500), ed. George Makdisi, Leiden: E. J. Brill, 1965.

Ahmed, Manzooruddin, *Islamic Political System in the Modern Age*, Karachi: Royal Book Company, 1991.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 7. b., İstanbul: İletişim Y., 1997.

....., *İdeoloji*, 4. b., İstanbul: İletişim Y., 1992.

....., *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1994.

....., *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 5. b., İstanbul: İletişim Y., 1995.

Marshall, Alasdair J., *Vilfredo Pareto's Sociology: A Framework for Political Psychology*, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd, 2007.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, Bergamalı Cevdet Efendi (çev.), 2. b., İstanbul: MEB, 1997.

Mazrui, Ali (A.), *Cultural Forces in World Politics*, Oxford: James Currey Ltd, 2005.

....., "Tarihin Sonu ve İslam", çev. Kenan Çayır, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1 (Bahar 1994), İstanbul, s. 109-130.

McMichael, Philip, "Globalization", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (587-606), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

McLellan, David, *İdeoloji*, çev. Ercüment Özkaya, yay. haz. M. Serdar Kayaoğlu, Ankara: Doruk Y., 1999.

McLendon, Michael, "Ibn Khaldun Modernized", *Natural Law Modernized* içinde (244-257), ed. David Braybrooke, Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2003.

Mehdi, Muhsin (Muhsin Mahdi), "Filozoflar: İbn Haldun", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (109-124), ed. M. M. Şerif, C. III, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1991.

....., "Siyasi Düşünce: İbn Haldun", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (183-203), ed. M. M. Şerif, C. III, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1991.

Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, 3. b., İstanbul: İletişim Y., 1998.

Messier, Ronald A., "Re-thinking the Almoravids, Re-thinking Ibn Khaldun", *North Africa, Islam, and the Mediterranean World: From the Almoravids to the Algerian War* içinde (59-80), ed. Julia Clancy-Smith, London: Frank Cass Publishers, 2001.

Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press,

3. ed., 1970.

Mirbagheri, S. M. Farid, *War and Peace in Islam: A Critique of Islamic/ist Political Discourses,* New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Mises, Ludwig von, *Bürokrasi,* çev. Feridun Ergin, 2. b., Ankara: Liberte Y., 2000.

Mizruchi, Mark S. ve M. Bey Deborah, "Corporate Control, Interfirm Relations, and Corporate Power", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (310-330), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Modelski, George, "The Long Cycle of Global Politics and The Nation-State", *International Relations: Critical Concepts in Political Science,* C. 4 içinde (1340-1360), ed. Andrew Linklater, New York: Routledge, 2000.

Modelski, George ve R. Thompson William, *Leading Sectors and World Powers: The Coevolution of Global Economics and Politics,* Columbia: University of South Carolina Press, 1996.

Mohamad, Fadhil Zaky, *Foundations of Arabic-Islamic Political Thought,* Baghdad: Ministry of Culture and Guidance, 1964.

Molénat, Jean-Pierre, "Feşlu'l-likâ beyne İbn Haldûn ve Pedro el-Evvel Melik-i Kaştâle", çev. Hâtem Tahâvî, *İbn Haldûn: el-Bahru'l-mutevessit fi'l-Karni'r-râbi' 'aşer: Kıyâmu ve sukûtu imberâtoriyyât* içinde (170-175), ed. María Jesús Viguera Molins, İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007.

Molins, María Jesús Viguera (ed.), *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires,* Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006.

Morgenthau, Hans J., *Uluslararası Politika,* I-II, Baskın Oran ve Ünsal Oskay (çev.), Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1970.

Gaetano, Mosca, *Siyasî Doktrinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, 2. b., İstanbul: Varlık Y., 1968.

Mouzelis, N. P., *Örgüt ve Bürokrasi: Modern Teorilerin Analizi*, çev. H. Bahadır Akın, İstanbul: Çizgi Kitabevi Y., 2001.

Mowlana, Hamid, *Global Information and World Communication: New Frontiers in International Relations,* 2. ed., London: SAGE Publications Ltd, 2005.

....., "New Global Order and Cultural Ecology", *Beyond National*

Sovereignty içinde (394-417), ed. Kaarle Nordenstreng ve Herbert I. Schiller, Norwood: Ablex, 1993.

Mücahid, Huriye Tevfik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Y., 1995.

Nessâr, Nasıf, *el-Fikrü'l-Vakıî inde İbn Haldûn: Tefsîru Tahlîlî ve Cedelî li-Fikri İbn Haldûn fî Buniyyetihî ve Ma'nâhû*, 2. b, Beyrut: Dâru't-Talîa, 1985.

Niebuhr, Reinhold, *Faith and Politics*, NewYork: George Braziller, Inc., 1968.

Okumuş, Ejder, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 4, S. 6 (1991), s. 183-209.

....., "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 5 (Mart 2005), s. 45-51.

....., *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İstanbul: İz Y., 2008.

Olson, William C. and A. J. R Groom, *International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation*, London: HarperCollins, 1991.

Orçan, Mustafa, "Modern Bir Asabiyet Olarak İdeoloji", *İdeoloji* içinde (s. 123-140) ed. Kenan Çağan, Ankara: Hece Y., 2008.

Oszlak, Oscar, "State Bureaucracy: Politics and Policies", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (482-505), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Outhwaite, William, "Meşruiyet", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü - The Blacwell Dictionary of Modern Social Thought* içinde (492-494), ed. William Outhwaite, haz. Melih Pekdemir, İstanbul: İletişim Y., 2008.

Öktem, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul: Der Y., 1993.

Öncü, Ahmet, *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Öteki Y., 1993.

Önen, Mesut, *Hukukun Temel Kavramları*, 3. b., İstanbul: Der Y., 1991.

....., *Uluslararası İlişkiler Dersleri*, 2. b., İstanbul: Beta Y., 1988.

Özdinç, Ömer, "İbn Haldun'a Göre Bedavet ve Hadaret'te Fert Toplum İlişkisi", *BSV Bülten*, Yıl: 17, Sayı: 62 (Eylül-Aralık 2006), s. 71-79.

Özkalp, Enver, *Davranış Bilimlerine Giriş*, 3. b., Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2004, s. 28.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996.

Öztürk, Armağan, "Haldun'un Karanlık Yüzü: İktidarı Nasıl Koruyabilirim?", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 68-71.

Pareto, Vilfredo, *The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology*, çev. Hans L. *Zetterberg*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.

Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Pasha, Mustapha Kamal, "Ibn Khaldun and World Order", *Innovation and Transformation in International Relations Theory* içinde (56-70), ed. Stephen Gill ve James H. Mittelman, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Patriarca, Giovanni, "A Medieval Approach to Social Sciences: The Philosophy of Ibn Khaldun", *Journal of Markets & Morality,* Vol. 13, No. 1 (Spring 2010), s. 175-188.

Pekcan, Ali, " 'İhtiyaç' Kavramı ve İbn Haldun'un 'Umran Teorisi'ne Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* C. 16, S. 4 (2003), s. 524-532.

Pezdevî, Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Y., 1980.

Philpott, Daniel, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

....., "The Religious Roots of Modern International Relations", *World Politics,* Vol. 52, No. 2 (January 2000), s. 206-245.

Piskunova, Natalia, "State Failure in the Contemporary International System: New Trends, New Threats", *Order and Disorder in the International System* içinde (115-130), ed. Sai Felicia Krishna-Hensel, Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2010.

Piven, Frances Fox ve Richard A. Cloward, "Rule Making, Rule Breaking, and Power", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (33-53), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Poggi, Gianfranco, "Theories of State Formation", *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology* içinde (95-106), ed. Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott, Oxford: Blackwell Publishing, 2012.

Ponton, Geoffrey ve Peter Gill, *Introduction to Politics*, 2. ed., Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, 3. b., İstanbul: İnsan Y., 2002.

....., *The Poverty of Historicism*, Bungay: RefineCatch Ltd, 2004.

Prélot, Marcel, *Politika Bilimi*, çev. Nihal Önol, İstanbul: Varlık Y., 1972.

Puchala, Donald J., *Theory and History in International Relations*, London: Routledge, 2003.

Rabī', Muhammad Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, Leiden: E. J. Brill, 1967.

Rahimlu, Yusuf, "İbn Haldun", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî*, C. III, Tahran: Merkez-i Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzorg-i İslâmî, 1369 (1990).

Reslan, Selahaddin Besyuni, *es-Siyase ve'l-İktisad inde'l-İbn Haldûn*, Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1990.

Ritter, Hellmut, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn", *Oriens*, Vol. I, No. 1 (1948, Leiden: E. J. Brill), s. 1-44.

Ritzer, George, *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill, 2000.

Rosenthal, Franz, "Ebn Kaldūn", *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (Ed.), C. VIII, Costa Mesa (California): Mazda Publishers, 1998, s. 32-35.

....., "Ibn Khaldun in his Time", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (14-26), Bruce B. Lawrence (Ed.), Leiden: E. J. Brill, 1984.

....., "Translator's Introduction", Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* içinde (xxvii-cxv), Franz Rosenthal, C. I, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Rosenthal, **Erwin Isak Jakob**, *Ibn Jaldūn's Attitude to the Falāsifa*, *al-Andalus*, Vol. XX, No. 1 (Madrid ve Granada, 1955), s. 75-85.

....., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Ali Çaksu (çev.), İstanbul: İz Y., 1996.

....., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston, London: Penguin Books, 1968.

Roy, Olivier, "Islamic Revival and Democracy: The Case in Tunisia and Egypt", *Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge* içinde (47-52), ed. Cesare Merlini ve Olivier Roy, Washington, D. C.: The Brookings Institution, 2012.

es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. b., Ankara: DİB Y., t.y.

Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Y., 1984.

Sakri, F., "The Material Base of Political Power Ibn Khaldun", *Mecelletu'l-ulûmi'l-ictimâî (Journal of the Social Sciences)*, C. VII, S. 2 (Kuveyt, 1979), s. 57-71.

Salamé, Ghassan, "Small is Pluralistic: Democracy as an Instrument of Civil Peace", *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* içinde (84-111), ed. Ghassan Salamé, London: I. B. Tauris, 1994.

....., " 'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqaddimeh", *The Arab State* içinde (29-64), ed. Giacomo Luciani, London: Routledge, 1990.

Sarıbaş, Hakan, "İktisat'ta Kantian Diğerkamlık ve İbn Haldun", 1 Ağustos 2007, http://mpra.ub.uni-muenchen.de/26904/1/Ibn_Haldun.pdf (erişim: 18.11.2012), s. 1-17.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa, 2000.

....., *Siyasal Sosyoloji*, 2. b., İstanbul: Der Y., 1994.

Savage, Mike, *The Blackwell Companion to Sociology* içinde (253-267), ed. Judith R. Blau, Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

Say, Seyfi, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İstanbul: İlk Harf Y., 2011.

Saybaşılı, Kemâli, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Ankara: Doruk Y., 1999.

SBA, "Milliyetçilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: Risale Y., 1990, s. 32-35.

Schudson, Michael ve Silvio Waisbord, "Toward a Political Sociology of the News Media", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and*

Globalization içinde (350-364), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought*, London: Pan Books, 1982.

Selden, Raman, *Practicing Theory and Reading Literature: An Introduction*, Lexington: The University of Kentucky Press, 1989.

Sert, Mehmet, "İbni Haldun Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeler", Yves Lacoste, *İbni Haldun* içinde (257-268), çev. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist Y., 1993.

Shahab, Rafi Ullah, *Islamic State in Modern Age*, Lahore-2: Accurate Printers, 1988.

Sheehan, Michael, *The International Politics of Space*, London: Routledge, 2007.

Sherwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administrations*, 7. ed., Lahore: Sh. Muhammed Ashraf Publishers, 1970.

Sibahi, Zakaria, *Encyclopedic and Documentary Dictionary of Diplomatic and International Terms English-French-Arabic*, Dımaşk: Dâru Tlasdar, 1991.

Sica, Alan, "A Selective History of Sociology", *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology* içinde (25-54), ed. George Ritzer, Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

Skalnik, Peter, "Bir Süreç Olarak Erken Devlet", *Erken Devlet* içinde (247-276), ed. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Y., 1993.

Sklair, Leslie, *The Sociology of Progress*, London: Routledge, 2001.

Sniderman, Paul M., *Personality and Democratic Politics*, Berkeley: University of California Press, 1975.

Sola, Emilio, "The Mediterranean, Dynamic Centre of the 14th Century", *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires* içinde (40-49), ed. María Jesús Viguera Molins, Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006.

Sorokin, Pitirim A., *Social and Cultural Dynamics: Fluctuation of Social Relationships, War, and Revolution*, New York: Bedminster Press, 1962.

Sönmezoğlu, Faruk, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.

Spencer, Metta, *Foundations of Modern Sociology*, Ontario: Prentice Hall, 1989.

Stephens, Paul ve diğerleri, *Think Sociology*, Cheltenham: Stanley Thornes Ltd, 1998.

Stolley, Kathy S., *The Basics of Sociology*, Westport: Greenwood Press, 2005.

Stowasser, Barbara Freyer, "İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", çev. Nermin Abadan-Unat, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX, S. 1 (1984), s. 173-181.

....., *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*, Washington, DC: Georgetown University - Center for Contemporary Arab Studies, 1983.

Strange, Susan, "Political Economy and International Relations", *International Relations Theory Today* içinde (154-174), K. Booth and S. Smith, eds, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995.

Streeck, Wolfgang ve Lane Kenworthy, "Theories and Practices of Neocorporatism", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (441-460), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Sušić, Hasan, "Two Concepts of Political Philosophy: Ibn Rushd and Ibn Khaldun Contributions to Oriental Philology", *Revue de Philologie Orientale (Prilozi Za Orijentalnu Filologiju)*, Sayı: 50 (2000), s. 163-170.

Şaban, Cemal, "Kıraetün Cedîdetün fî Fikr-i İbn Haldun", *Fikru İbn Haldun: el-Hadâse ve'l-hadâre ve'l-heymine* içinde (69-92), ed. Cemal Şaban, Nasif Nessar ve Mahmud Zevadî, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2007.

Şakar, Müjdat, "Siyaset Sosyolojisi Açısından İbn Haldun ve Metodu", *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3 (1986), s. 605-626.

Şentürk, Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (227-268), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009.

Şerbetçi, Koray, "İbni Haldun'un Tarih Tezi Çerçevesinde Doğu'da Kent", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 12, Sayı: 148 (Ekim 2006), s. 38-42.

Şeşen, Ramazan, *Müslümanların Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Y., 1998.

Şinnavi, Fehmi, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, çev. Sadık Ömeroğlu, İstanbul: İnsan Y., 1995.

Talbi, Muhammad, "Ibn-Khaldūn", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. III, Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 825-831.

Tannenbaum, Donald, *Inventors of Ideas: Introduction to Western Political Philosophy*, 3. ed., Belmont: Wadsworth Publishing, 2012.

Tarhan, Nevzat, *Psikolojik Savaş: Gri Propaganda*, 6. b., İstanbul: Timaş Y., 2004.

Taşdelen, Musa, "Avrupa Türkleri Açısından Siyasi Katılım: Bir Gelecek Perspektifi", *50. Kuruluş Yılında Avrupa Birliği, Türkler ve Siyasi Katılım: Sempozyum Tebliğleri* içinde (23-25), VI. Avrupa Türkçe Süreli Yayınlar Sempozyumu - Amsterdam, 9 Haziran 2007, yay. haz. Önder Çetin, 2007, ondercetin.files.wordpress.com/2010/08/6-tsys.pdf.

..... (H. Musa Taşdelen), *Siyaset Sosyolojisi*, 3. b., İstanbul: Kocav Y., 2011.

Taşkın, Ali, "Adaletin Nesnelliği Bağlamında, Hukukî Olanla Adalete Uygun Olan Ayrımı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi: Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik - Bildiriler* içinde (274-281), ed. İsmail Serin, Bursa: Asa Kitabevi Y., 2010.

Tatar, Taner, *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Turan Y., 1997.

Taviî, Ahmed, *Abdurrahman b. Haldûn: Dirâsetun ve Muntehabât*, Tunus: Müessesetu Abdulkerim b. Abdullah, 1993.

Tepe, Sultan, "Siyasal Din: Ulusal ve Uluslararası Uzlaşım", *Uluslararası Politikada Yeni Alanlar Yeni Bakışlar* içinde (519-533), der. Faruk Sönmezoğlu, İstanbul: Der Y., 1998.

Thakur, A. P., *Weber's Political Sociology*, New Delhi: Global Vision Publishing House, 2006.

Theodorson, George A. ve Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, London: Barnes & Noble Books, 1979.

Thomas, Scott, "Religion and International Conflict", *Religion and International Relations* içinde (1-23), ed. Ken R. Dark, New York: Palgrave, 2000.

Thompson, John B., *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: University of California Press, 1984.

Thompson, Kenneth W., *Traditions and Values in Politics and Diplomacy: Theory and Practice*, Rouge: Louisiana State University Press, 1992.

Tibi, Bassam, "Islam and Modern European Ideologies", *International Journal of*

Middle East Studies, Vol. 18, No. 1 (1986), s.15-29.

Tickner, J. Ann, "On Taking Religious Worldviews Seriously", *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics* içinde (223-242), ed. Helen V. Milner ve Andrew Moravcsik, Princeton: Princeton University Press, 2009.

Tilly, Charles, "Regimes and Contention", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (423-440), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Taner, Timur, "İbn Haldun, Tarih Felsefesi ve Osmanlı Uleması", *Evrensel Kültür*, S. 194 (Şubat 2008), s. 58-59.

Tischler, Henry L., *Introduction to Sociology*, 10. ed., Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2011.

Tocqueville, Alexis de, "Despotism in Democratic Nations", *Reader in Political Sociology* içinde (180-186), ed. Frank Lindenfeld, ed. Frank Lindenfeld, New York: Funk & Wagnalls, 1968.

Toku, Neşet, *İlm-i Umran – İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, 2. b., Akçağ Y., Ankara 2002.

Tolga, Alev, "Çevirenin Önsözü", Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* içinde (13-14), çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Y., 2009.

Torfing, Jacob, "Poststructuralist Discourse Theory: Foucault, Laclau, Mouffe, and Žižek", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde (153-171), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, Vol. III, New York: Oxford University Press, 1962.

....., *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Y., 1980.

Trottier, Julie, "Water and Conflict, Hobbes v. İbn Khaldun: The Real Clash of Civilizations?", *Managing Water Resources: Past and Present* içinde (131-148), ed. Julie Trottier, Paul Slack, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tunçay, Mete, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, C. 1, Ankara: Teori Y., 1985.

Turan, İlter, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: İ. Ü. İktisat Fakültesi Y., 1977.

Turchin, Peter, *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

Turchin, Peter ve Sergey A. Nefedov, *Secular Cycles*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Y., 1991.

Türkdoğan, Orhan, *Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. b., İstanbul: Birleşik Y., 1996.

Türközer, Bahir Güneş, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk*, Ankara: Mars Matbaası, 1996.

Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilafet*, İstanbul: İz Y., 1996.

Uludağ, Süleyman, "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", İbn Haldun, *Mukaddime* içinde, Süleyman Uludağ (çev.), C. I, 6. b., İstanbul: Dergâh Y., 2009, s. 13-154.

....., "Giriş: İbn Haldun'un Tasavvufî Görüşleri ve *Şifâu's-Sâil*", İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti* içinde (17-76), çev. Süleyman Uludağ, 2. b., İstanbul: Dergâh Y., 1984.

....., *İbn Haldun*, Ankara: TDV, 1993.

Uygun, Oktay, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Y., 2008.

....., "Küreselleşme ve Değişen Egemenlik Anlayışının Sosyal Haklara Etkisi", *Anayasa Yargısı*, Sayı: 20 (Ankara, 2003), s. 250-284.

Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, 5. b., İstanbul: Ülken Y., 1998.

....., *İslâm Felsefesi*, 5. b., İstanbul: Ülken Y., 1998.

Ünlü, Sezen, *Sosyal Psikoloji*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Y., 2004.

Üşür, Serpil Sancar, *İdelolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1997.

Vergin, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi*: *Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, İstanbul: Bağlam, 2003.

Versan, Vakur, *Kamu Yönetimi*, 10. b., İstanbul: Der Y., 1990.

Volkogonov, Dmitri, *The Psychological War*, çev. Sergei Chulaki, Moskova: Progress Publishers, 1986.

Vujačić, Veljko, "States, Nations, and European Nationalism: A Challenge for Political Sociology", *Theoretical Directions in Political Sociology for the 21st Century* içinde (123-156), ed. Betty A. Dobratz, Tim Buzzell ve Lisa K. Waldner, Oxford: Elsevier Science Ltd, 2002.

Wallerstein, Immanuel, "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", *Irk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (91-108), ed. E. Balibar ve I. Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995.

....., "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması", *Irk, Ulus, Sınıf - Belirsiz Kimlikler* içinde (145-156), ed. Etienne Balibar ve I. Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, 2. b., İstanbul: Metis Y., 1995.

Walzer, Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fārābī and Ibn Xaldūn," *Oriens*, Vol. 16 (Leiden: E. J. Brill, 1963), s. 40-60.

Watson, Adam, *The Evolution of International Society*, London: Routledge, 1992.

Weakliem, David L., "Public Opinion, Political Attitudes, and Ideology", The *Handbook Of Political Sociology: States, Civil Societies, And Globalization* içinde (227-246), ed. Thomas Janoski ve diğerleri, New York: Cambridge University Press, 2005.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. b., İstanbul: Sosyal Y., 1993.

Weber, Cynthia, *International Relations Theory: A Critical Introduction*, 3. ed., New York: Routledge, 2010.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Y., 1996.

....., *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomi: III. Abteilung)*, Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr, 1922.

Williams, Howard ve Moorhead Wright ve Tony Evans, *Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme*, çev. Zana Çitak ve diğerleri, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996.

Williams, Raymond, *Keywords*, Fontana: William Collins Sons and Co., 1976.

Yaslıçimen, Faruk ve Lütfi Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İbn Haldun – Güncel Okumalar* içinde (287-324), ed. Recep Şentürk, İstanbul: İz Y., 2009.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul: Kayıhan Y., 1983.

Yıldırım, Yavuz, "Giriş: *Mukaddime*'nin Osmanlı Tercümesi", İbn Haldun, *Mukaddime - Osmanlı Tercümesi* içinde (xv-xxxvi), çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmet Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım ve diğerleri, C. I, İstanbul: Klasik Y., 2008.

....., *İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 2. b., Ankara: Liberte Y., 2002.

Young, Warren L., "From History to Political Sociology: Ibn Khaldun, Islam, and the Islamic State", *Quarterly Review of Historical Studies*, No. XIII (1973), s. 201-204.

Yücekök, Ahmet N., *Siyaset'in Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Y., 1987.

....., *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, Ankara: A. Ü. SBF Y., 1971.

ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, çev. Kamil Miras, 6. b., Ankara: DİB Y., 1981.

Ziya [Ülken], Hilmi ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

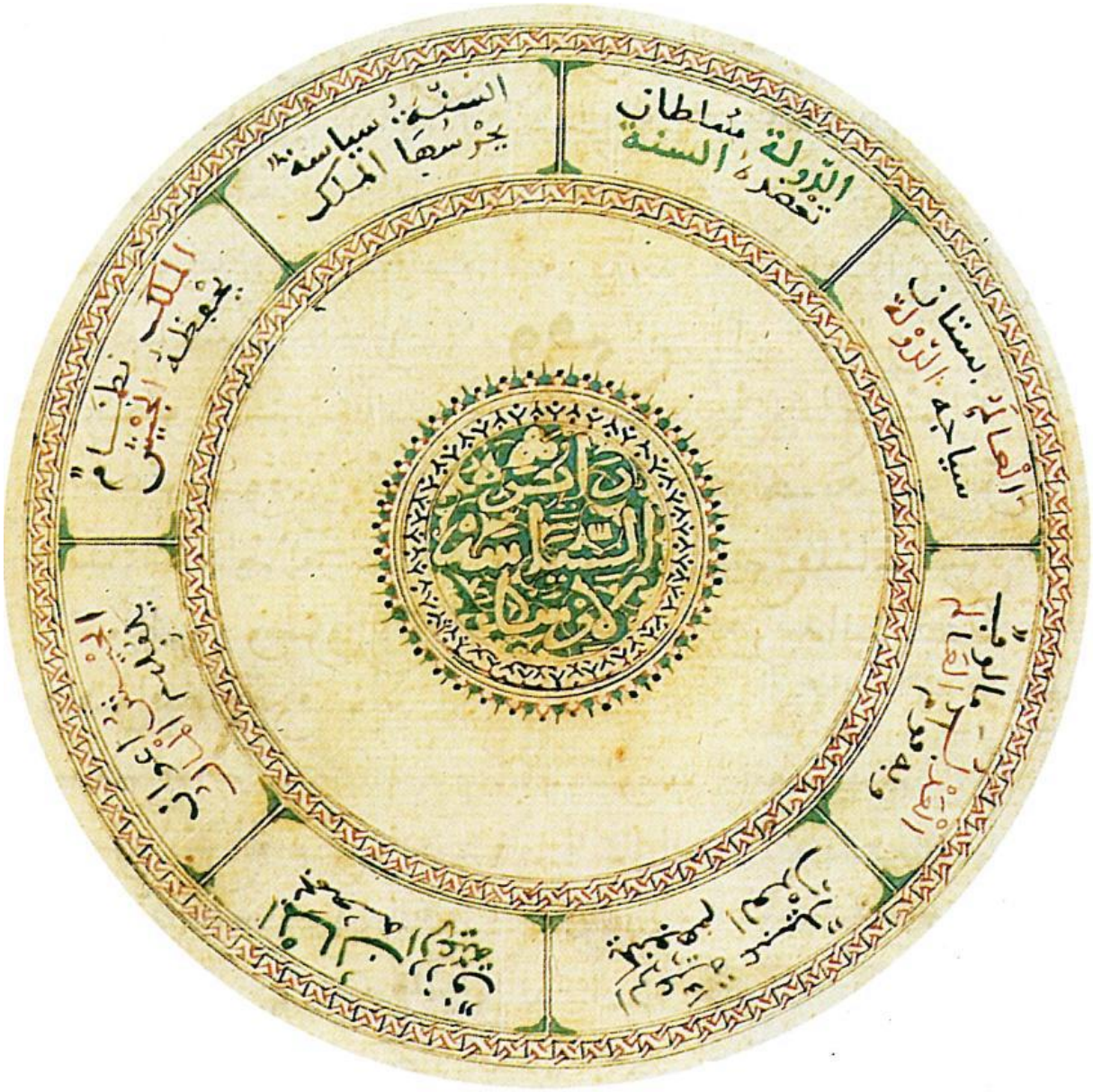
Zubeda, Syeda Saika, *Islamic Political Sociology in the Modern Age: Theory and Practice*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Karachi: University of Karachi, 2000.

EKLER

EK 1: İbn Haldun'a göre küre şeklinde olan Dünya'nın haritası (İbn Haldun'un haritasında güney yukarıya, kuzey ise aşağıya gelmektedir. Bu yüzden aşağıdaki harita başaşağı çevrilmiş bulunmaktadır):

Kaynak: *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 25b-26a.

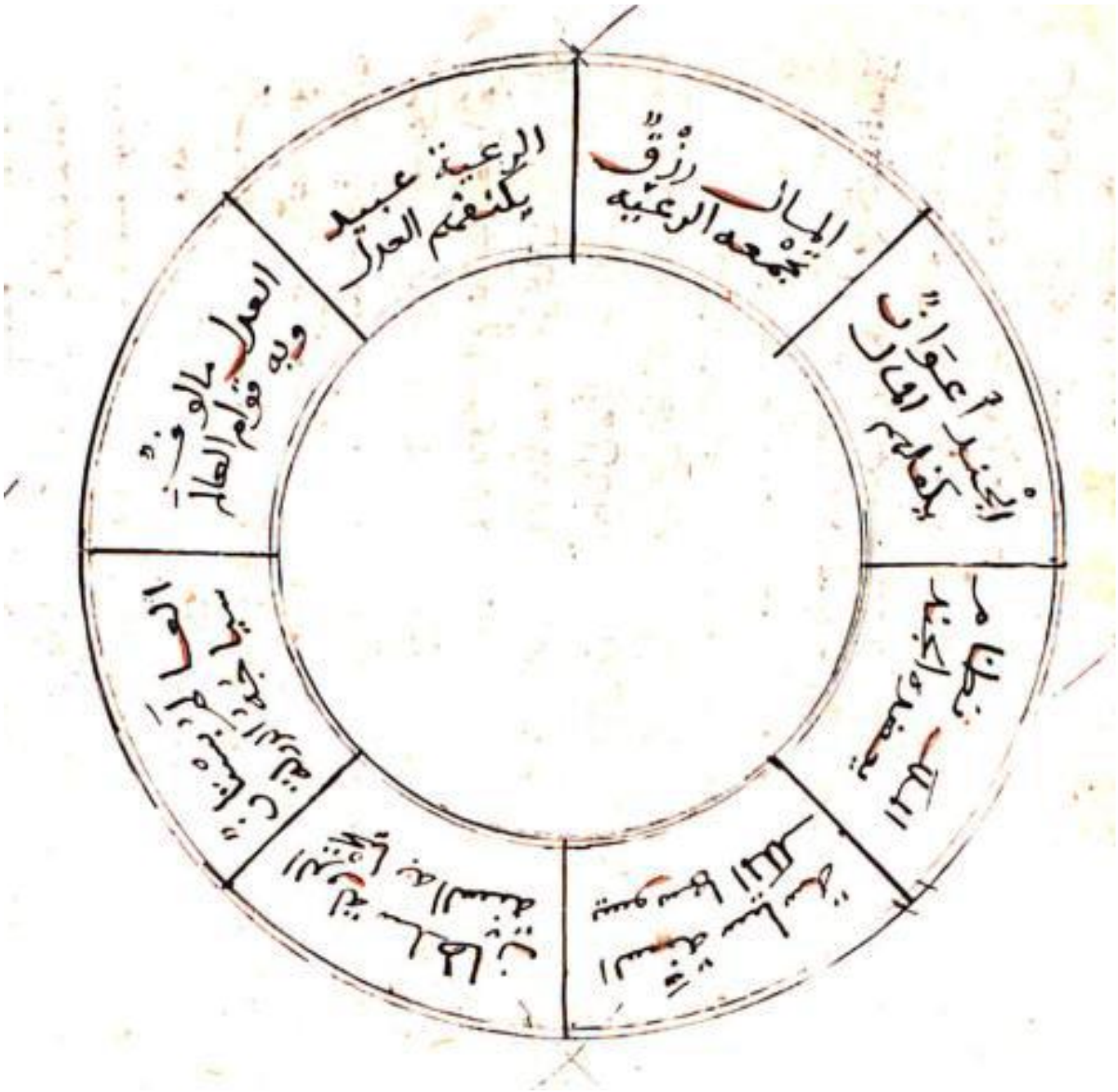
EK 2: "Daire-i adl"in (adalet dairesi/çemberi) *Mukaddime*'nin British Museum'daki yazmasında yer alan versiyonu:



Kaynak: İbn Haldûn, *Mukaddime*, The British Museum, Add. 9574, vr. 29. (Bkz. María Jesús Viguera Molins (Ed.), *Ibn Khaldun - The Mediterranean in the 14th Century: The Rise and Fall of Empires*, Madrid: Foundation El Legado Andalusí, 2006, s. 8.)

el-Mâlü rızkun tecmeahu'r-raiyye (Mal, halkın topladığı bir rızıktır); er-Raiyyetü abîdün yeteabbedühümü'l-adl (Halk, adalet sayesinde itaat eden kullardır); el-Adlü me'lûfün ve bihî kıvâmü'l-âlem (Adalet insanları birbiriyle uzlaştırır ve dünya onunla ayakta durur); el-Âlemü büstânün siyâcetü'd-devle (Dünya, korkuluğu devlet olan bir bostandır); ed-Devletü sultânün ta'dudühü's-sünne (Devlet, doğru geleneğin yardım ettiği güçtür); es-Sünnetü siyâsetün yahrusüha'l-mülk (Gelenek, devletin geliştirdiği siyasettir); el-Mülkü nizâmün yahfizuhü'l-ceyş (Devlet, ordunun koruduğu nizamdır); el-Ceyşü a'vânün yekfilühümü'l-mâl (Asker, halktaki malı koruyan yardımcılardır).

EK 3: "Daire-i adl"in (adalet dairesi/çemberi) *Mukaddime*'nin Atıf Efendi yazmasında yer alan versiyonu:



Kaynak: *Mukaddime*/Âtıf Ef., vr. 18b.

el-Mâlü rızkun tecmeahu'r-raiyye (Mal, halkın topladığı bir rızıktır); er-Raiyyetü abîdün yeteabbedühümü'l-adl (Halk, adalet sayesinde itaat eden kullardır); el-Adlü me'lûfün ve bihî kıvâmü'l-âlem (Adalet insanları birbiriyle uzlaştırır ve dünya onunla ayakta durur); el-Âlemü büstânün siyâcetü'd-devle (Dünya, korkuluğu devlet olan bir bostandır); ed-Devletü sultânün tuhyâ bihi's-sünne (Devlet, kendisiyle doğru geleneğin yaşatıldığı bir güçtür); es-Sünnetü siyâsetün yesûsühe'l-mülk (Doğru gelenek, devletin esası olan bir siyasettir); el-Mülkü nizâmün ya'dudühü'l-ceyş (Devlet, askerin yardım ettiği bir nizamdır); el-Cündü a'vânün yekfilühümü'l-mâl (Asker, halktaki malı koruyan yardımcılardır).

EK 4: Siyasal ve toplumsal kurum ve kesimler arasındaki döngüsel/çevrimsel etkileşimi gösteren "daire-i adl"in (adalet dairesi/çemberi) bir başka versiyonu:

Kaynak: Ekrem Buğra Ekinci, "Adalet Dairesi'nin içi ve dışı", *Türkiye Gazetesi*, 23 Mart 2011, http://www.ekrembugraekinci.com/makale.asp?id=329.

el-Mâlü rızkun tecmeahu'r-raiyye (Mal, halkın topladığı bir rızıktır); er-Raiyyetü abîdün yeteabbedühümü'l-adl (Halk, adaletle itaat eden kullardır); el-Adlü me'lûfün ve hüve salâhü'l-âlem (Adalet dünyaya barış getiren bir dosttur); el-Âlemü büstânün siyâcetü'd-devle (Dünya, korkuluğu devlet olan bir bostandır); ed-Devletü sultânün tuhyâ bihi's-sünne (Devlet, sünneti ihya eden bir güçtür); es-Sünnetü siyâsetün yesûsühe'l-melik (Sünnet, esası padişah olan bir siyasettir); el-Melikü râün ya'dudühü'l-ceyş (Padişah, askerin yardım ettiği bir çobandır; el-Ceyşü a'vânün yekfilühümü'l-mâl (Asker, malı koruyan yardımcılardır).